Bəxtiyar Tuncay
Yengi Ögə

DAMĞA VƏ NAXIŞLARIN GENETİK VƏ MİFOLOJİ KODLARI

BAKI 2018
(Əlyazma hüququnda)

Dili açılan işarələrə sözönü

Türk xalqlarının mifoloji dünyagörüşünü öyrənmək üçün türklərin tapındığı kultların daş, qaya, ağac, saxsı və xalı-xalça üzərində izini saxlamış işarələrinin dilini açmaq, onların daşıdığı anlamları araşdırmaq gərəkir. Yazıöncəsi çağlarda piktoqram (şəkilli yazı) və loqoqram (damğa) işarələrin yaranması əksər dünya xalqlarının tarixində özünü göstərsə də, işarələr sistemi sırasında hər bir xalqın özəl simvolik işarələri də vardır. Bu kitabın yazarları məhz həmin özəllikləri əks etdirən bəlgələri toplayıb onları arşdırmış, ortaya önəmli bir əsər qoymuşlar.

Yazarlara görə, naxış motivləri təkrarlanaraq ritmlər yaradır ki, elə bu səbəbdən də bir çoxları ornament motivlərini ritmlərlə müqayisə edirlər. Bu baxımdan, Tunc dövrünə aid keramik məmulatlarının naxışlarının öyrənilməsi böyük önəm daşımaqdadır. Azərbaycan xalçalarında da həndəsi formalı ornamentlər özündə gərəkli və aşkar görüntülər yaradan rəmzlər sərgiləyir. Səhifələrinin sayı bilinməyən bir kitabəyə çevrilmiş xalçaların əsas mərkəzlərindən biri olan Azərbaycan Tunc dövründən təşəkkül tapmış mücərrəd və həndəsi formalı təsvirlərin eyni üslubda zəmanəmizədək qorunub saxlandığı məkanlardan biridir.

Elmi ədəbiyatda «heyvan üslubu» anlamında işlənən *animal style* (ingilis), *звериный стиль* (rus) termini vardır, ancaq bu deyimin türk dillərində *añ yöntəmi* kimi verilməsi daha doğrudur, çünki türkcə olan yöntəm (üslub) və *añ* (heyvan) sözləri nəzərdə tutulan anlamı daha dəqiq ifadə edir. Mesopotamiyadan Azərbaycana, oradan da Güney Sibirə daşınan *añ yöntəmi* buralarda unikal gəlişmə aşamasından keçdi, belə ki, gerçək və fantastik añların təsvir olunduğu bədizlərdə fantastik, bəzən qəddar, ancaq həqiqətən heyranedici «vəhşi gözəllik» alqısını yaradan səhnələr vardır. Bu gözəlliyi bəzək kimi qab-qacaq, yaraq-yasaq, məişət, toxuma nəsnələri üzərinə yapırdılar, dağa-daşa həkk edirdilər, bədənlərinə də bu tür döymə (tatu) döydürürdülər. İlk örnəkləri Güney Azərbaycanda görünən, sonrakı arxeoloji və yazılı qaynaqlarda saqa-qamər (skif-kimmer) gələnəyində davam edən Añ yöntəmi bədizlərin «olmazsa olmaz» özəlliyi bundadır ki, bu tür bədizlərdə yaşam ağacı (dünya ağacı), at, sığır, oğlaq, keyik (daha çox təkə, maral), yırtıcı añlardansa börü, qaplan (daha çox aslan), yırtıcı quş, qrifon iştirak edir, bu tür bədizlərdə simgəlik (simvolizm) də önəmli yer tutur. Yazarlar imkan daxilində bu özəlliklərin bir neçə önəmli cəhətini, yarandığı məkanı, onu yayan boylar və yayılma yönləri haqqında öz baxışlarını ortaya qoymuşlar.

Yazarların bu fikri ilə razılaşmamaq mümkün deyil: «Qobustan qayaüstü rəsmlərdə rast gəlinən bir çox təsvirlərə xalçalarımızda da rast gəlinməsi həmin motiv və elementlərin minillər ərzində xalqımızın gen yaddaşında dəyişmədən yaşamasından xəbər verməkdədir. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, onlardan bəzilərinin tarixi Mezolit dövrünədək uzanır». Gen yaddaşı demişkən, bu da qeyd olunmalıdır ki, yazarlar Azərbaycan tarixi üçün çox önəmli olan gen məsələsini ilk dəfə məhz bu kitabda elmi araşdırma gündəminə gətirmişlər.

Başqırdlarda R1b3 haploqrupunun 43 faiz olduğunu və R1b və R1a haploqrupunun türklərə aid olduğunu qəbul edən genetika uzmanlarının DNT üzrə

ciddi araştırmalarına uyğun olaraq, bu kitabın yazarları da türklərinin köklərinin skif kurqanlarındakı eyni DNT nümunələrilə Çatalhöyükə qədər 7-8 minil öncəyə uzandığını yazırlar. R1b haploqrupunun da eynən qohum R1a haploqrupu kimi Yaxın Şərqdə formalaşdığı, oradan Avropaya və daha sonra Avrasiyanın geniş ərazilərinə yayıldığı hesab edilir. Müxtəlif dövrlərdə və bir-birindən məsafəcə çox uzaq məsafələrdə bulunan müxtəlif coğrafiyalarda rast gəlinən eyni naxışların eyni genləri daşıyan xalqlar, başqa sözlə Türk xalqları tərəfindən geniş ərazilərə yayldığı inandırıcı dəlil və bəlgələrlə ortaya qoyulur.

Əsərdə naxış və damğaların daşıdığı anlamların doğru yozulması üçün türk xalqlarının mifoloji və folklor bəlgələrindən də geniş və uğurlu yararlanmalar, «darlıq» adlanan naxışın daşıdığı anlamın «Baftaçı şah» nağılında açılması kimi xeyli yorumlar vardır. Qartalla ilanın savaşı mifologemi Göbəklitəpədən tutmuş, Sumer dastanlarına və Məlikməmməd nağılına qədər müxtəlif çağlara aid bəlgələrlə şərh olumnuşdur. Suyun qarşısını kəsən əjdaha süjetlərinin də naxış və damğalarda əks olunmasına aid maraqlı tapıntılar vardır. Eyni durumu üzərində həyat ağacı və qoşa ilan təsvirləri olan bəlgələr və «Maral qovma» mifologemilə bağlı da söyləmək olar.

Dədə Qorqud boyları, doğu türkərinin mifoloji və folklor qaynaqları ilə yanaşı, sumerlərin Bilqamıs eposuna da baş vuran yazarlar bir sıra motivlərin Ön Asiya mənşəli olması qənaətinə gəlmişlər. Bu durumu bəzi arxeoloji tapıntılarda da görmək olur, örnəyin, Pazırıqda bulunan musiqi alətlərini uzmanlar Ön Asiya mənşəli sayırlar.

Kitabda xeyli xalçalarda olan fauna və flora simvolları toplanmışdır. Belə ki, burada qoç, dəvə, maral, qutsal quşlar, aslan və digər yırtıcı heyvanlarla yanaşı, dağ və ağac kultları ilə bağlı motivlərə də yer verilmişdir. Atlı basırıqlardan (kurqanlardan) bəhs edən yazarlar Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyəsi, arxaik köklərini ustalıqla açaraq onaların geniş və zəngin semantikaya malik olduğunu da eyni ustalıqla gözlər önünə sərməyi bacarmışlar.

Kitabda türk ikonoqrafiyasında kanonik forma almış simvolik işarələrin araşdırlmasına, xalça və sikkələrdəki runik işarə və yazıların yorumuna geniş yer verilmişdir. Bəllidir ki, Azərbaycan xalçalarında olan qədim loqoqram, damğa və runik işarələr artıq ilkin ifadə funksiyasını itirib naxışa çevrilmişdir. Kökü Neolit-Eneolit dövrlərinə qədər uzanan, Tunc dövründə yeni elementlər qazanan piktoqrafik və ideoqrafik mahiyətli xalça naxışları, qayaüstü rəsm örnəkləri runik yazının Qafqaz mənşəli olması ehtimalı üzərində ciddi düşünməyə əsas verir. Yazarlara görə, ilk başda bir sözü ifadə edən bu damğalar sonrakı mərhələdə naxışa çevrilmiş və fonetik işarə funksiyası qazanmış iki fərqli istiqamətdə təkamül etmişdir. Onlar haqlı olaraq, Qobustanın petroqlif və ideoqramlarını xalça naxışlarının prototipi adlandırmışlar.

Kitab müəlliflərinə görə, «əldə edilən bu nəticələr Güney Qafqaz ərazisindəki orta Eneolit və Tunc dövrü mədəniyətlərinin eyni xalq tərəfindən yarandığını və bölgədə qırılmayan, davamlı vahid bir etnik mədəniyətin mövcudluğunu sübut edir». Eyni sözləri onların genetik varisləri olan Azərbaycan türkləri üçün də söyləmək mükündür, belə ki, arxeoloqlara görə, bu ərazilərə «Kür-Araz eneoliti» dövründə Mesopotamiyanın quzeyi sayılan Doğu Anadoludan

köçmüş və «Leylatəpə mədəniyəti» adı ilə tanınan mədəniyət bilavasitə həmin köçün nəticəsində peyda olmuşdur

Bu gərəkli kitabın yazarları Bəxtiyar bəylə Mansur (Yeni Ögə) bəyin əməkdaşlığına aid bir məsələni də özəlliklə vurğulamaq istəyirəm, çünki bu əsərin necə ərsəyə gəlməsinə tanıq olmuşam. Bu iki dostumun topladığı bəlgələr üzərində necə dartışdığını, bəzən bu mübahisələrin əndazəni aşdığını, quşqu doğuran bəlgələri kənara atıb, sonucda ortaq fikrə gəldiklərini də görmüşəm. İnanıram ki, indi ortada olub Azərbaycan mifologiyasından işarələr sisteminə gedən yola bələdçilik edən, naxış və damğaların dilini açmağa yardımçı olan bu dəyərli kitabı oxucular maraqla oxuyacaq. Mənim üçün isə 3 bölümü olan bu kitabın ən önəmli cəhəti başdan axıra qədər Urmu teoriyasının tezislərinə bir sıra əlavə bəlgələr verməsidir.

Prof. Firudin Ağasıoğlu

I Fəsil. Piktoqram, ideoqram, damğa və naxışların qısa tarixçəsi

1. 1. Çatal-Höyükdən başlayan xalçaçılıq tarixi

Xalça sənətini Azərbaycan üçün əvəzsiz və tükənməz sərvət adlandıran xalçaşünas alim Məmmədhüseyn Hüseynovun sözlərinə görə, tarixi, mübarizələrlə keçmişi olan bir xalq maddi-mədəni, mənəviyyat tarixini xalı-xalçalara toxuyaraq əsrlərdən-əsrlərə ötürüb yaşatmışdır. İbtidai halından tarixin bütün səhifələrində sanki iştirak edən xalça sənətimiz, oxunması gərək olan, səhifələrinin sayı bilinməyən bir kitabəyə çevrilmişdir: "Öz varlığını təbiətdən, insan zəkasından alan bu sənətin zaman-zaman, pilləpillə inkişaf edərək, böyük rəssamların, sənətkarların təffəkkür süzgəcindən keçərək, tarixin aynasında, özünü xalq sənətində yaşadaraq inkişaf etmişdir. Əlinə qələm alıb bir xalça əsəri yaratmaq istəyən rəssamın keçirdiyi hisslər, qarşısına qoyduğu ideyalar və toxunacaq xalça layihəsinin hazırlanması, çox böyük zəhmət, bilik və zövq tələb edir. Çünki, xalça sənətinin nəzəriyyəsi mədəniyyətin özünüifadə sistemi olan və nitq kimi struktur açılışa və mənimsənilməyə imkan verən təsvirçiliyin dili haqqında dolğun bir elmi bilikdir" (Tuncay B., 2015b).

Alimin fikrincə, ritmik cəhəti qorunan, kanonlu xalça kompozisiyaları öz adını bərpa etməklə, işarəli elementlər və onların qarşılıqlı əlaqələri, rəngli forma təşkilinin, xüsusiyyətləri ilə tanınır. Azərbaycanın hər bir regionu kanonlu xalça kompozisiyalarının tanınan "işarəli elementlərin" müəyyən sayından istifadə edir.

Azərbaycan Tunc dövründən təşəkkül tapmış mücərrəd, həndəsi formalı təsvirlərin məhz həmin üslub traktovkasında zəmanəmizədək qorunub saxlandığı məkanlardan biridir. Məhz bu baxımdan Azərbaycan xalçalarında həndəsi formalı ornamentlər özündə gərəkli və aşkar görüntülər yaradan rəmzlər daşamaqdadır (Tuncay B., 2015a).

Sənətşünas alim Kübra Əliyeva haqlı olaraq yazır ki, hər bir xalqın naxış sənəti müəyyən etnik xüsusiyyətlərə sahibdir və digər xalqların naxış sənəti ilə ümumi cəhətlərə malikdir. "Xalqın mədəniyyətinin əhəmiyyətli tərkib elementlərindən biri olan və onun tarixi ilə sıx bağlı olan naxışlar etnik mədəniyyət tarixinin öyrənilməsində də mühüm mənbə rolunu oynayır. Naxış sənəti xalqın məişəti, ictimai şəraiti ilə sıx bağlı olmaqla yanaşı, onun fəlsəfi - dini və magik dünyagörüşünü də əks etdirir. Naxış motivləri təkrarlanaraq ritmlər yaradır. Təsadüfi deyil ki, ornament motivlərini ritmlər də adlandırırlar. Bu baxımdan Tunc dövrünə aid keramika məmulatlarının naxışlarının öyrənilməsi böyük önəm daşımaqdadır. Həmin dövrə aid Naxçıvan saxsı qablarının üzərlərindəki naxışları gözdən keçirməklə ornamentlərin xarakterini müəyyənləşdirmək mümkündür. Bu qabların üzərindəki naxışlar içərisində həndəsi fiqurlar: romblar, üçbucaqlılar, latın əlifbasının "S" hərfini və üç rəqəmini xatırladan spiralvari elementlər, spirala çevrilən düz xətlər və sairə geniş yayılmışdır. Eyni motivlərə Azərbaycan xalçalarında da rast gəlinir" (Yengi Ögə., 2016).

Şəkil 1. Çatal-Hüyük naxışı və «Damğalı» xalçası (Azərbaycan. Qazax xalçası)

Şəkil 2. Çatal-Hüyükdən tapəlmış möhür və Azərbaycan xalçası (XIX əsr) üzərindəki eyni naxış elementləri

Əldə olan məlumatlar xalçaçılıq sənətinin artıq Neolit - Eneolit dövrlərində formalaşdığını sübut etməkdədir. Məşhur ingilis arxeoloqu Jeyms Mellart Anadolu ərazisində yerləşən Çatal - Hüyük abidəsində qazıntılar apararkən kömürləşmiş xalı qalıqlarına rast gəlmiş və həmin xalının üzərindəki naxışların qorunub saxlanmamasından böyük təəssüf hissi keçirmişdi. Lakin qazıntıların sonrakı mərhələsində o Son Eneolit dövrünə aid yaşayış binasının divarında xalça naxışlarını xatırladan naxışlara rast gəlmiş, bu naxışların bu günə qədər Anadoluda

toxunmaqda olan türk xalçalarının naxışları ilə tam eyni olduğunu (**Bax: Şəkil 1-3**) görüb təəccüblənmişdi (Mellaart James, 1963).

Şəkil 3. Qobustan (Mezolit dövrü) və Çatal-Höyükdə (Neolit dövrü) rast gəlinən qədim bir ideoqramın Gəncə-Qazax xalçası (XIX əsr) üzərindəki izləri

Dünya tarixinin ən maraqlı səhifələrindən biri və bəlkə də, birincisi elm aləmində «Neolit inqilabı» və ya «neolitizasiya» adı ilə məşhur olan dövrdür ki, məhz həmin dövrdə bəşəriyyət bəsit yığıcılıq təsərrüfatına əsaslanan iqtisadiyyatdan daha modern təsərrüfat növünə, əsasında istehsalat dayanan iqtisadiyyata keçmiş, həmin dövrdə əkinçilik ortaya çıxmış, heyvanların əhliləşdirilməsi baş vermişdir. İnsanlar kənd təsərrüfatı məhsulları, buğda, arpa,

noxud, ət, süd, dəri, yun, iplik, parça, xalça, qab və s. istehsal etməyə başlamışlar. Belə hesab edilir ki, mezolitdən (orta daş) neolitə (yeni daş dövrü) keçid ən azı 10 min il əvvəl Yaxın Şərqdə baş vermişdir (Anil K. Gupta, 2004).

«Neolit inqilabı» anlayışını elmə 1923-cü ildə G. Çayld gətirmişdir. Onun yazdığına görə neolit dövrünün xarakterik xüsusiyyəti təkcə istehsalçı təsərrüfat növünə keçməkdən ibarət olmayıb. Bu dövr üçün ən əsas xarakterik xüsusiyyətlərdən biri insanların mağaraları tərk edərək evlər tikməyə başlaması, öz təsərrüfat sahələrinin yaxınlığında şəhərlər və qəsəbələr salmasıdır (Чайлд Г., 1956). Elmə məlum olan ən qədim iki şəhər – İerixon (Иерихон…) və Çatal-Höyük (Hodder İ., 2014) məhz həmin dövrün abidələridir. Bunlardan birincisi Fələstin ərazisində peyda olmuş və bu gün də mövcudluğunu davam etdirir. İkincisi isə Türkiyədə - Konya düzənliyində aşkar edilmiş, xarabaları arxeoloqlar tərəfindən üzə çıxarılmışdır. Hər iki şəhərin e.ə. VIII minillikdə ortaya çıxdığı hesab edilir.

Adı çəkilən bu iki şəhər-mədəniyyətlərindən Çatal-Höyük bizim üçün daha böyük önəm daşıyır. Çünki bu mədəniyyətin neolit və eneolit dövrünə aid mədəni təbəqələrindən tapılan 800-ə yaxın skeletdən DNT nümunələri götürülüb və məlum olub ki, şəhər əhalisinin daşıdıqları genomlar içərisində türklərə xas R1b və R1a haploqrupları dominantlıq təşəkil edirdi. Analizə göndərilmiş sümük nümunələrinin 24 faizi R1b, 14 faizi isə R1a haploqrupunun daşıyıcısı olub. Digər nümunələr çox çürüdüyündən onların hansı haploqrupa aid olduğunu müəyyən etmək mümkün olmayıb (Çataloluk O., 2012, s. 24-28; Hodder İ., 2014).

Bu məlumatlar bizim üçün nədən bu qədər önəmlidir?

Məlum olduğu kimi, elmi ədəbiyyatda fərqli məktəblər tərəfindən «DNT geneologiya» və ya «Genetik geneologiya» adlandırılan elm sahəsi əslində geneologiya elminin bir istiqaməti kimi yaranıb. Hazırda onu müstəqil elm sahəsi kimi nəzərdən keçirənlər daha çoxdur. Bu sahə və ya istiqamət ənənvi geneoloji metodlarla yanaşı DNT analizlərinin nəticələrindən istifadə etməklə, insanların və ya insan topluluqlarının qədim əcdadlarını və yaxın qohumlarını müəyyənləşdirməklə məşğuldur. Bu zaman irsiyyəti təmin və təyin edən Y və X xromosomlarının tədqiqinə diqqət yetirilir. Amma ulu əcdadların üzə çıxarılması və nəsil ağacının rekonstruksiyası məqsədilə daha çox Y-xromosomların tədqiqi əsas götürülür.

Niyə məhz Y-xromosomlar?

Məlum olduğu kimi irsiyyətin müəyyən edilməsinin əsasını təşkil edən və tərkibi dezoksoribonuklein turşusundan (DNT) ibarət olan cinsi xromosomlar iki tipə bölünürlər: Y və X xromosomları. Hər adamda iki xromosom var. Bunlardan biri ona atasından, digəri isə anasından keçir. Qadınlar həm atadan, həm də anadan X – xromosomunu qəbul edir və bu üzdən də onlarda eyni tipli iki X – xromosomu (XX) olur. Kişilər isə analarından X, atalarından isə Y- xromosomunu qəbul edir və iki fərqli tipli xromosoma (XY) sahib olurlar.

Y-xromosomu atadan oğula keçdiyi və minillər ərzində dəyişmədiyi üçün nəsil ağacını yalnız onun vasitəsilə izləmək müküdür. X-xromosomu əsasında isə bunu etmək mümkün deyil. Çünki X-xromosomu anadan keçdiyi kimi atadan da keçə bilir və bu zaman qarışıqlıq əmələ gəlir və şəcərə ağacını dəqiq

rekonstruksiya etmək mümkün olmur. Bununla belə, ana xromosomlarında olan mitoxondriayalar də qədim əcdadlar haqqında müəyyən məlumat əldə etməyə imkan verir. Məsələn, İran ərazisində, daha doğrusu İranın, Cənubi Azərbaycan da daxil olmaqla, şimal-qərb hissəsində mixondrial haploqrupların təyini üzərində aparan tədqiqatlar nəticəsində bu bölgənin əhalisinin son 7-8 min ildə heç bir genetik dəyişikliyə məruz qalmadığı və həmin əhalidə «ari izi»nə rast gəlinmədiyi müəyyən edilmişdir. Yəni ərazidə 7-8 min ildir ki, eyni xalq, başqa sözlə Azərbaycan türkləri yaşayır.

Bununla belə, bu xalqın ayrı-ayrı fərdlərinin və ya nəsillərinin ümumi əcdadlarını mitoxondriyalar əsasında dəqiq müəyyən etmək mümkün deyil. Y-xromosomların tədqiqi isə istənilən adama özünün nəsil şəcərəsi və ulu əcdadı haqqında dəqiq məlumat əldə etməyə, ətrafdakı adamlarla qohumluq dərəcəsini öyrənməyə imkan verir. Odur ki, hər hansı bir etnosun genetik tarixinin öyrənilməsində Y-xromosomlar əvəzsiz informasiya mənbəyidir. Məsələn, Avrasiyanın müxtəlif bölgələrinə səpələnmiş müxtəlif skif kurqanlarından aşkar edilmiş skeletlər və onlardan götürülmüş DNT nümunələri üzərində apardıqları antropoloji və hərtərəfli genetik analizlər (Поздняков Д. Скифы…) nəticəsində skif türklərinin köklərinin Çatal-Höyükə qədər uzandığını söyləmək mümkündür.

Dünyanın aparıcı genetiklərindən ibarət alimlər qrupunun tədqiqata cəlb etdikləri materialların bir qismi Avrasiya çöllərinin qərb hissəsində yerləşən kurqanlardan, daha dəqiq desək, Şimali Qafqaz (e.ə. VIII-VI əsrlər, erkən iskit çağı), Volqa-Don hövzəsi (e.ə. III əsr) və Cənub Qərbi Ural (e.ə. VI-V əslər, erkən sarmat çağı) bölgələrində yerləşən kurqanlardan götürülmüşdür. Avrasiya düzənliklərinin şərq hissəsindəki kurqanlar sırasından isə araşdırmalar aparmaq üçün Şərqi Qazaxıstanda (e.ə. IX-VII əsrlər), Tuvada (e.ə. VII-VI əsrlər) və Minisuinskdə (V əsr) yerləşən bəzi kurqanlar seçilmişdir.

Şərq skiflərinə aid materialların analizi zamanı alimlər erkən və sonrakı dövr skifləri arsında əlaqəni müəyyənləşdirə bilmək üçün «approximate Bayesian computation (ABC)» metodundan istifadə etmişlər. Bu metod əsasında aparılan analizlərin nəticəsində məlum olmuşdur ki, onlar bir-birinin sələf-xələfidirlər və iki fərqli əhali qrupunu təmsil etmirlər, yəni eyni ərazidə əsrlərlə yaşamaqda davam etmiş vahid xalqdırlar (Генетики и антропологи.., 2017).

Şərq və Qərb skiflərinin yaşadıqları ərazilər arasındakı məsafənin min kilometrlərlə ölçülməsinə baxmayaraq bütün skiflərin ata xətti ilə genetik cəhəddən yekcins (R1a) olmasından çıxış edən tədqiqatçılar aradakı fərqin əhəmiyyətsiz dərəcəsdə cüzi olmasını (F_{ST}=0.01733) əsas götürərək, onların ana xətti ilə də eyni xalqdan törəyib-törəmədiyini araşdırmaq üçün «ABC» modelindən istifadə etmək qərarına gəlmiş, nəticədə skiflərin genlərində sonradan qarışaraq birləşən iki əhali qrupunun iştirak etdiyini təsbit etmişlər. Görünür, elə bu səbəbdəndir ki, Qərb skifləri antropoloji cəhətdən bütünlüklə avropoid irqinə mənsub olduqları və onlarda monqoloidlik əlamətlərinə rast gəlinmədiyi halda, Şərq iskitlərində, azacıq da olsa, monqoloid irqin təsiri özünü göstərməkdədir. Bu, skiflərin başqa xalqlardan qız almağa məhdudiyyət qoymaması üzündən baş vermişdir (Joachim Burger, 2017).

Maraqlıdır ki, skiflərdə aşkar edilən mitoxondrial haploqruplar bu günün özündə də həm Şərqi (HV, N1, J, T, U, K, W, I, X), həm də Qərbi (A, C, D, F, G, M, Y, Z). Avrasiyanın hazırki yerli əhalisi arasında dominantlıq təşkil edir. Alimlər qrupu tam genomlu SNP markerləri üzrə PCA analizləri aparmış, bu zaman 8 skif genomunu, eləcə də 167 daha qədim və 777 müasir genomu əsas götürmüş və məlum olmuşdur ki, e.ə. I minillikdə Uralda, Qazaxıstanda və Qara dəniz sahillərində yaşamış skiflər öz aralarında genetik bağlarla sıx bağlı olmaqla yanaşı, bu gün həmin ərazilərdə yaşayan türklərin ulu babalarıdırlar, özləri isə həmin ərazilərin son tunc dövrü əhalisinin, onlar vasitəsilə isə Mərkəzi Avropanın eneolit və tunc dövrləri qəbilələrinin, o cümlədən çuxur və kərtmə mədəniyyətlərini, eləcə də Samara mədəniyyətini yaratmış qəbilələrin birbaşa varisləridirlər (Генетики и антропологи.., 2017).

Beləliklə, alimlərin gəldikləri son nəticəyə görə, skiflər Avropanın ən qədim mədəniyyətlərindən biri olan çuxur mədəniyyətinin birbaşa genetik varisləridirlər. Bu isə o deməkdir ki, iskitlər və onların nəvə-nəticələri olan türklər Altay deyil, Avropa mənşəlidirlər.

Bu nəticəyə təkcə yuxarıda adları qeyd edilən alimlər gəlməyiblər və onların rəyi və dəstəyi ilə Yoaxim Bürgerin qələmə aldığı elmi məqalə də (Joachim Burger, 2017) son dövrlərdə bu mövzuda dərc edilmiş yeganə sanballı məqalə deyil. Bu sırada «Scientific reports» jurnalında dərc edilmiş «Diverse origin of mitochondrial lineages in Iron Age Black Sea Scythians» (Anna Juras and so on., 2017) adlı məqaləni də xüsusi qeyd etmək lazımdır. Onun əsas müəllifləri Adam Mitskeviç adına Poznan Universitetinin Antropologiya İnstitunun əməkdaşları olsa da, bu məqalədə də beynəlxalq alimlər qrupunun tədqiqatlarının nəticələri əks olunmuşdur.

Məqaləni qələmə alan alimlər Şimali Qara dəniz bölgəsindən əldə edilmiş 19 tam sekvenləşdirilmiş qədim genomun analizləri əsasında iskitlərin ana xətti ilə mənşəyini, eəcə də Qara dəniz iskitlərinin digər bölgələrdə yaşamış iskitlərlə əlaqəsini müəyyənləşdirməyi qarşıya məqsəd qoymuşlar. Tədqiqatlara cəlb edilmiş nümunələr Aşağı Dnestr, Aşağı və Orta Don və Krımdan götürülmüşdür. Ümumilikdə, 21-i Moldovadan, 8-i Ukraynadan olmaqla, 29 nümunə öyrənilmişdir. Onlardan 6-sının (31.6%) U5 (U5a2a1, U5a1a1, U5a1a2b, U5a2b, U5a1b, U5b2a1a2), 2-sinin (10.5%) J (J1c2 и J2b1a6) haploqrupuna aid olduğu müəyyənləşdirilmişdir. N1b1a, W3a, T2b, A, D4j2, F1b, M10a1a1 və H8c haploqruplarının hər birinə isə sadəcə bir nümunədə rast gəlinmişdir.

Müəlliflər müxtəlif qruplar arasındakı genetik məsafəni (Fst) hesablayaraq belə nəticəyə gəlmişlər ki, Qara dəniz skifləri öz mənşəyinə görə, çuxur və kərtmə mədəniyyətləri ilə bağlıdırlar (Anna Juras and so on., 2017).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, arxeoloji ədəbiyyatda həm cuxur, həm də kərtmə mədəniyyətin daşıyıcıları, eləcə də onların varisləri olan skiflər hindavropalı və ya irandilli kimi qeyd olunur, bir sıra hallarda isə «arilər» adlandırılırlar. Lakin genetiklərin ortaya qoyduğu nəticələr arxeoloqların dilçilərə istinadən irəli sürdükləri bu yanlış iddianı darmadağın etmiş və bütün bu mədəniyyətləri yaradan xalqın türklər olduğunu ortaya qoymuşdur. Bütün bu mədəniyyətləri skiflərlə, eləcə də onların birbaşa varisləri olan çağdaş türklərlə ata

xətti ilə nəsildən nəslə keçən R1 (R1a və R1b) haploqrupu və ölülərini kurqanlarda dəfn etmək ənənəsi bağlayır. Ana xəttiylə, yəni mitoxondrial haloqruplara görə də onların eyni mədəniyyətlərlə bağlı olduğu öz təsdiqini tapır (Anna Juras and so on., 2017).

Sibirin türk xalqlarının genetik yapısının O. A. Balaqanskaya və digər tanınmış genetiklər tərəfindən hərtərəfli araşdırması sonucunda ortaya çıxan mənzərə də arxeoloq və tarixçilərin ortaya qoyduqları bir sıra fikirlərə yenidən baxmaq lazım olduğunu göstərir (Балаганская О.А., Балановская Е.В., Лавряшина М.Б., Исакова Ж.Т., Сабитов Ж.М., Фролова С.А., Романов А.Г., Дибирова Х.Д., Кузнецова М.А., Захарова Т.А., Pitchappan R., Урасин В.М., Балаганский А.Г., Баранова Е.Г., Балановский О.П., 2011, с. 12-22).

Bu alimlərin gəldiyi qənaətə görə, Qərbi Avrasiya substratının (R1a1a) 4000 il öncə Sibirdə peyda olmasından sonra keçən dövr ərzində onun tədricən yerli substratlar - Q, eləcə də N1c1 və N1(xN1c1) tərəfindən sıxışdırılması müşahidə edilməkdədir. Hazırda Q substratı Sibirdə orta hesabla 32%, Altay və xakas türklərində isə 18 % təşkil edir. N1c1 və N1(xN1c1) substratı isə bölgənin müxtəlif xalqlarında 2-89 % arasında dəyişir. Türk xalqlarında onun göstəricisi keçən 4000 il ərzində 17-18 faizə çatıb. Nəticədə bu xalqlarda monqoloidlik əlamətləri artmağa başlayıb (Балаганская О.А., Балановская Е.В., Лавряшина М.Б., Исакова Ж.Т., Сабитов Ж.М., Фролова С.А., Романов А.Г., Дибирова Х.Д., Кузнецова М.А., Захарова Т.А., Pitchappan R., Урасин В.М., Балаганский А.Г., Баранова Е.Г., Балановский О.П., 2011, с. 12-22).

Beləliklə, Mərkəzi Asiyadan Şərqi Türküstan və Balkanlara, Volqadan Hindiquşa qədər uzanan geniş ərazilərdə yaşayan xalqların böyük əksəriyyəti bu gün türk dilinin müxtəlif ləhcə və şivələrində danışırlar. Bu ərazi tunc dövründə kərtmə və Andronovo mədəniyyətlərinin, dəmir dövründə isə iskit, sak, sarmat və hunların yaşadıqları ərazi ilə üst-üstə düşür və həmin xalqlar da eynən sözügedən mədəniyyətlərin daşıyıcıları kimi R1a1 və müəyyən qədər R1b haploqrupuna sahibdirlər.

Skif dairəsinə daxil olan alan qəbirlərindən çıxan skeletlərin DNT analizləri sübut edir ki, onlar da skif, sak və sarmatlar kimi R1a haploqrupunun daşıyıcıları olublar. Şimali Qafqaz xalqlarınadan olan osetinlər içərisində bu haploqrupun təmsilçiləri 0,5-0,8 % təşkil edir. Həmin haploqrup inquşlarda 7, İnquşetiyada yaşayan çeçenlərdə isə 8 % təşkil edir. Qaraçaylı və balkarlarda isə bu göstərici 36 faizə çatır. Bu isə o deməkdir ki, alanların, deməli, həm də iskit, sak və sarmatların Şimali Qafqazdakı əsas kötükcələri qaraçay və balkar türkləridir (Клёсов, А. А., 2012, с. 1511-1525).

Rusiya ərazisində aparılan tədqiqatlar tatar və başqırdların da eynən qaraçay və balkarlar kimi skiflərin nəsilləri olduğunu göstərməkdədir. Tatarlarda eynən xəzərlərdə olduğu kimi R1a-Z93 və R1a-Z280 haploqrupları dominantlıq təşkil edir və bu fakt sözügedən türk xalqının köklərinin Qərbi Avrasiya ilə bağlılığına işarə edir. Tatarlar, eləcə də çuvaş türkləri üçün xeyli miqdarda fin-uqor xalqları üçün xarakterik olan N2 və N3 haploqrupları da xarakterikdir ki, bu da keçmişdə regionda baş vermiş qarşılıqlı nigahların nəticəsidir. Elə bu səbəbdəndir ki, mari,

mordva, komi və udmurtlar kimi fin-uqor xalqlarında da çox sayda R1a daşıyıcısı müəyyən edilmişdir (Галогруппы татар, башкир…).

Tatar və başqırdlarda kifayət qədər R1b3 haploqrupu da müşahidə edilib. Tatarlarda bu 15, başqırdlarda isə 43 % təşkil edir. R1b haploqrupunun da eynən qohum R1a haploqrupu kimi Yaxın Şərqdə formalaşdığı, oradan Avropaya və daha sonra Avrasiyanın geniş ərazilərinə yayıldığı hesab edilir. R1a ruslar üçün də xarakterik olan haploqruplardandır ki, bu da ruslar içərisində xristianlığı qəbul etmiş və slavyanlaşmış türk mənşəlilərin həddən artıq çox olduğundan xəbər verir (Галогруппы татар, башкир…).

Maraqlıdır ki, genetik tədqiqatlar xəzərlərin etnogenetik nəsil zəncirində skiflərlə müasir türk xalqları, xüsusən də qaraçaylılar və balkarlar, eləcə də tatarlar və başqırdlar arasında birləşdirici halqa olduğunu göstərir. Aparılmış testlər xəzərlərin R1a–Z93 haploqrupunun daşıyıcısı olan qədim türk soylarından biri olduğunu göstərmişdir. Bu genin daşıyıcılarına Cənubi Sibirdən Qara dəniz sahillərinə qədər yayılan və türk ləhcə və şivələrində danışan bir çox xalqlar arasında, o cümlədən qaraçaylılar, balkarlar, tatarlar, başqırdlar, eləcə də digər iskit dairəsi xalqlarının varisləri arasında sıx-sıx rast gəlinir (Клесов А, 2016, с. 913-922).

Üzərlərində genetik analizlər aparılmış xəzərlərə aid iki sümük nümunəsi iki fərqli xəzər kurqanından tapılmış skeletlərdən götürülmüşdür. Bu məzar abidələrinin hər ikisi barədə yazı dərc edilmişdir və bu yazılarda dəfn edilənlərin antropoloji tipinə də toxunulmuşdur. Kurqanlardan biri Kuteynikov II, digəri Talovıy II məzarlığında yerləşir. Bu məzarlıqlar Rostov vilayətinin cənub-qərbində, Don çayının sol sahilində, Don və Manıç çayları arasındakı ərazidə aşkar ediliblər. Hər iki sümük nümunəsinin analizi dəfn edilənlərin R1a–Z93 haploqrupunun daşıyıcısı olduğunu üzə çıxarmışdır. Ümumilikdə isə aparılan tədqiqatlar nəticəsində xəzərlərin ümumi əcdaddan gələn iki nəsldən ibarət olduqlarını üzə çıxmışdır ki, sözügedən haploqrupu onlardan sadəcə biri daşımışdır. Bu haploqrup genetik sıralamada 1251 indeksi altında qeyd edilir. Digər nəsil isə 1986 indeksi ilə qeyd edilmiş R1a–Z280 haploqrupunun daşıyıcısı olub (Elhaik E., Tatarinova T. V., Klyosov A. A., Graur D., 2014, p. 18-37).

Görünür, bu halda söhbət tarixi mənbələrdə «ağ xəzərlər» və «qara xəzərlər» kimi tanınan iki xəzər soyundan getməlidir. Genetiklərin apardıqları hesablamalara görə, bu iki soyun ümumi əcdadı 2750-3590 il əvvəl, başqa sözlə, e. ə. II-I minilliklərdə yaşamışdır. Belə hesab edilir ki, R1a–Z93 kök nəsil olmuş, R1a–Z280 isə ondan ayrılmışdır, yəni onun fərqli bir qolu olmuşdur. Çünki R1a–Z93 daha qədimdir və kərtmə mədəniyyətini yaradan xalq da onun daşıyısı olmuşdur. Bu nəslin ən azı 5000 il yaşı olduğu, onun təqribən 8075 il öncə tarix səhnəsinə çıxan daha qədim nəsildən ayrıldığı hesab edilir (Клесов А, 2016, с. 913-922). Bu haploqrupa Potapov, Sintaşta, Andronovo, Karasuk mədəniyyətlərinin yaradıcılarının genlərində də rast gəlinib.

Beləliklə, «Neolit inqilabı»nın eləcə də dünyada toxunmuş ilk xalçaların müəlliflərinin R1b və R1a haploqrupunun daşıyıcıları olan türklərin ulu babalarının olduqlarını söyləyə bilərik. Doğrudur, Çatal-Höyüklülərin içərisində az nisbətlərdə başqa haploqrupa sahib insan qalıqlarına da rast gəlinib və onların kiçik bir qismi

Qafqaz mənşəli J haploqrupuna sahib olub. Lakin bu haploqrupun izinə sonrakı minilliklərdə bütün Avrasiyanı əhatə edən neolit və eneolit «inqilablar zənciri»ndə rast gəmirik. Bununla belə, J haploqrupunun sahiblərinin R1a və R1b-lilərlə birlikdə miqrasiya etdiyinin şahidi oluruq. Hazırda J (J2 və J1) haploqrupu Türkiyədə dominanta çevrilib və bu Y-xromosomu daşıyanlar say baxımından R1a və R1b-liləri, yəni təmiz türk soyluları keçib.

Anadolu və Qafqazdan türklərlə birlikdə Avropa, Ərəbistan yarımadası və Afrikanın şimalına, eləcə də şərqə - Türküstana doğru hərəkət edən J-lilər öz izlərini uyğur və özbəklərin genofonduna da önəmli dərəcədə həkk etdirə biliblər.

Araşdırmalar nəticəsində uyğur türklərinin 34 %-inin J2, 22,1 %-inin R1a və 17,6 %-inin R1b Y-DNT haploqruplarına sahip olduqları məlum olub (Yali Xue, Tatiana Zerjal, Weidong Bao, Suling Zhu, Qunfang Shu, Jiujin Xu, Ruofu Du, Songbin Fu, Pu Li, Matthew E. Hurles, Huanming Yang, and Chris Tyler-Smith, 2006, p. 2431-2439). Anadolu türklərində ise bu göstəricilər müqabil olaraq belədir: 24 % J, 7.5 % R1a ve 16 % R1b (Distribution of European.., 2012).

Türk xalqları	R1b	R1a	I	C	O	J	N	T	L
Türkiyə türkləri	16.1	6.9	5.1	—	—	24.0	3.8	2.5	4.2
Altaylar (Quzey)	6.0	38.0	0.0	—	—	2.0	10.0	—	—
Altaylar (Güney)	1.0	53.1	2.1	—	—	4.2	11.5	—	—
Qazax	5.6	3.7	0.0	66.7	9.0	0.0	1.9	0.0	—
Qırğız	1.9	63.5	1.9	—	—	4.9	2.4	—	0.0
Uyğur	17.6	22.1	0.0	—	—	34.0	6.0	0.0	4.4
Özbək	9.8	25.1	2.2	—	—	21.4	0.0	—	3.0
Türkmənistan türkmənləri	36.7	6.7	0.0	—	—	23.8	9.5	—	0.0
Tatar	8.7	34.1	4.0	—	—	—	23.0	—	—

Qeyd etmək lazımdır ki, J genomuna Gürcüstan ərazisindəki Satsurbliya paleolit mağarasında və Kotias Klde mezolit dövrünə aid karst mağarasında yaşamış adamların qalıqlarında rast gəlinib. Bunlardan birincisi 13132-13138 il, ikincisi isə 9529-9895 il öncə yaşamışlar (Y Chromosome Consortium, 2002). Hazırda bu haploqrup Nax-Dağıstan dillərində danışan xalqlarda dominantlıq təşkil edir və ümumiyyətlə Şimali Qafqazda G haploqrupundan sonra ikinci yerdədir. Amma Qafqaza kənardan gəlmə olan G-dən fərqli olaraq, J DNT xromosomu yerli haploqrupdur. Onun daşıyıcıları, çox güman ki, 15 min il öncə də indi danışdıqları dildə, daha doğrusu Nax-Dağıstan dillərinin nax (çeçen və inquş) və Dağıstan dillərinə parçalanmamış olduğu dövrün vahid əcdad dilində danışırdılar. Əlbəttə, bu bir ehtimaldır, onu sübut etmək üçün əldə yeganə dəlil odur ki, sözügedən haploqrup Nax-Dağıstan xalqlarından çeçenlərdə və inquşlarda təqribən 80 %, dağıstanlılarda (ləzgilərdə, kubaçinlərdə, darginlərdə, tabasaranlarda, laklarda və s.) 60-70 % təşkil edir, amma deyilən fikrin əksini sübut etmək üçün heç bir əks dəlil tapmaq da mümkün deyil.

Beləliklə, dünyanın ilk şəhəri və mədəniyyət mərkəzi hesab edilən Çatal-Höyükün ərsəyə gəlməsində və deməli, həm də Neolit inqilabının baş verməsində türklərin ulu babaları ilə yanaşı Nax-Dağıstan xalqlarının da əcdadları müəyyən qədər iştirak etmişlər.

Çatal-Höyükükün arxeoloqlar tərəfindən üzə çıxarılmış ən qədim təbəqəsi e.ə. 7400-cü illərə təsadüf edir. Sakinlərin şəhəri tunc dövründən əvvəl, təqribən e.ə. 5600 il öncə ekoloji problemlər üzündən tərk etdiyi hesab edilir.

Şəhərin qazıntılarına 1958-ci ilin 10 noyabrında başlanmışdır. Qazıntıları ilk dövrdə Britaniya Arxeologiya İnstitutunun üç əməkdaşı – Devid Frenç, Alan Holl və Ceyms Mellart aparmışlar.

Hər şey Konya yaxınlığında çatalı (çəngəli) xatırladan iki höyükün (təpənin) arxeoloqların diqqətini çəkməsindən, ilkin kəşfiyyat işləri zamanı keramika qırıqları və obsidana rast gəlməsindən və təpələrin altında unikal bir neolit məskəninin gizləndiyinin anlaşılmasından sonra başlandı (Balter Michael., 2005, p. 127).

1961-ci ilə qədər arvadı ilə birlikdə Hacılar-təpənin qazıntılarında iştirak edən C. Mellart oradakı işlərini tamamladıqdan sonra Çatal-Höyükün qazıntılarına başlamış və bu işə 1965-ci ilə qədər bilavasitə özü rəhbərlik etmişdir (Kleiner Fred S., 2006, p. 12–14). O, arxeoloji işlərlə məşğul olduğu dövrdə onunla birlikdə Danimarka Milli Muzeyinin əməkdaşı, paleobotanik Hans Halbaerk də paralel tədqiqatlar aparırdı. Danimarkalı alim burada mədəni buğda, arpa və noxud qalıqları taparaq tədqiq etmiş və Çatal-Höyükün dünyanın ilk əkinçilik mərkəzlərindən biri olduğunu təsdiq etmişdir (Hans Helbaek, 1964, p. 121–123).

Arxeoloji qazıntılar nəticəsində məlum oldu ki, Çatal-Höyüklülər mis əldə etməyi öyrənən və bununla da eneolit inqilabına imza atan ilk pionelərdən olmuşlar.

Belə hesab edilir ki, Azərbaycanda və ümumilikdə Qafqazda Mezolit dövrü Neolit dövrü ilə e.ə. VII-VI minilliklərdə, yəni Anadoludan bir qədər gec əvəz olunmuşdur. Hazırda tədqiqatçılar Neolit dövrünü iki mərhələyə bölürlər:

keramikasız Neolit və keramikalı Neolit. Neolit dövrünə aid maddi-mədəniyyət nümunələrinə Damcılı mağarasında, Qobustan abidələrində (Ovçular zağası, Anazağa, Firuz, Böyükdağ), Naxçıvan Kültəpəsində, Xanlar, Qaraköpəktəpə, Yanıqtəpə, Hacı Firuz, Şomutəpə, Töyrətəpə və digər abidələrdə rastlanmışdır. Abidələrin tədqiqi bu dövrdə insanların açıq düşərgələrdə məskən saldığını, oturaq həyat keçirdiyini göstərir (Baxşəliyev V. B. 2007, s. 30).

Maraqlıdır ki, xalçaçılıq sənəti Neolit dövründə Çatal-Höyükdə təşəkkül tapsa da (Səbahi S. T., 1393), xalçalarımızda rast gəlinən bəzi naxış elementlərinə Qobustanın Mezolit dövrünə aid qayaüstü təsvirlərində də rast gəlinir. Bu isə o deməkdir ki, bəzi xalça naxışlarının tarixi xalçaçılığın ortaya çıxma tarixindən daha qədirmdir. Təsadüfi deyil ki, Qobustan qayaüstü təsvirlərində rast gəlinən bir ideoqrafik təsviri elementə həm Çatal-Höyük abidəsində həm də xalçalarımızda rast gəlmək mümkündür (**Bax: Şəkil 3**). Bu elementin sonrakı minilliklərdə R1a və R1b haploqruplarının daşıyıcıları tərəfindən Avrasiyanın geniş bölgələrinə yayıldığının və hətta İndoneziyaya qədər aparıldığının şahidiyik.

1. 2. Qobustanın petroqlif və ideoqramları xalça naxışlarımızın prototipi kimi. Qobustandan Anadoluya mədəniyyət köçü

Azərbaycanın ən gözəgəlimli abidələrəndən biri də Qobustan tarixi - arxeoloji kompleksidir. Burada minlərlə qayaüstü təsvir, onlarca Daş dövrü düşərgəsi və sonrakı dövrlərə aid məskən və məzar yerləri tapılmışdır. Qobustanın qaya təsvirləri 1939-cu ildə tanınmış arxeoloq İshaq Cəfərzadə tərəfindən kəşf edilmlşdir.

1947-1965-ci illərdə onun başçılığı altında Azərbaycan Milli Elmlər Akademiyasının Tarix İnstitunun ekspedisiyası 750 qaya və daş parçası üzərində 2500 təsvir, o cümlədən qonşu Şıxqaya və Sonqardagda 30 təsvirli daş təsbit etmişdir. Hazırda Qobustanın Böyükdaş, Kiçidaş, Cinqirdag-Yazılıtəpə abidələrində, eləcə də Şıxqayada yüzdən artıq daşın üzərində 6 mindən çox qədim təsvir və arxeoloji abidə aşkar edilmiş və öyrənilmişdir (Tuncay B., 2015a, s. 38).

Rəsmlərin xeyli hissəsi yaşayış mağaralarının divarlarında, bir sıra hallarda özündən əvvəlki şəkillərin üstündən çəkilmişdir. «Qayalardakı təsvirlər ilk vaxtlarda təbii böyüklükdə çəkilən heyvan və insan rəsmləri ilə başlayaraq sonralar ara-sıra, gah sxematikləşdirilmiş, gah kiçildilmiş, gah da təsvir edilən heyvan və insanların öz ölçülərinə yaxınlaşdırılmışdır. Xətlərlə ifadə olunan rəsmlərdə heyvanların və insanların bədən quruluşundakı nisbətlər böyük məharətlə gözlənilmişdir (Babaxanov R. Ə., 1984, s. 57).

Tanınmış rus alimi Formozov Böyükdaşın Mezolit,yəni Orta Daş dövrü qaya təsvirlərini, başqa sözlə petroqliflərini tədqiq edərkən iki mədəni təbəqə kəşf etmişdir: 1-ci mədəni təbəqə ilk Mezolit dövrünü – eramızdan əvvəl Xll – X minillikləri, 2-ci mədəni təbəqə isə son Mezolit dövrünü – eramızdan əvvəl X – Vlll minillikləri əhatə edir. 1-ci təbəqə gizləncəklər – ov müqəvvaları, kürəklərində kaman, əllərində daş bıçaq olan ucaboylu ovçuların gen dəri şalvarda və qısa önlükdə qazılmış siluet təsvirləri aşkar edilmişdir.

Qeyd edilməlidir ki, bəzi təsvirlər hər iki mədəni təbəqə üçün səciyyəvidir. Belə qaya təsvirlərinə misal olaraq kollektiv şəkildə rəqs edənlərin və gizləncəklə-

rin siluet rəsmlərini göstərmək olar. İkinci təbəqədə ovçuların kiçik və sxematik rəsmləri, ovçuların itlə ov etməsi, tur, at və qabanların kontur xətli təsvirləri aşkar edilmişdir.

Məlum olduğu kimi, Azərbaycan ərazisində 10 - 12 min əvvəl qədim Daş dövrü orta Daş dövrü ilə, yəni Mezolit dövrü ilə əvəz olunur. Mezolit abidələrində təsadüf olunan çox kiçik ölçülü, mikrolit adlanan daş alətlərin ilkin variantları hələ Paleolitin son inkişaf mərhələsinin axırlarında təşəkkül tapmış, Mezolit dövründə isə mükəmməl formaya salınmışdır. Mezolit dövründə insanların əmək fəaliyyətində, dünya görüşündə, ətraf aləmə münasibətində dəyişikliklər baş verir, qədim insanların ən mühüm ixtiralarından biri olan ox və yay meydana gəlir. Şübhəsiz, ox və yayın kəşfi insanların min illər boyu əldə etdikləri bir çox vərdişlər sayəsində, müxtəlif texniki üsullara bələd olmaları nəticəsində mümkün olmuşdur (Tuncay B., 2015a, s. 38-39).

Mezolit dövründə ox və yayın kəşfi ilə ovçuluq sahəsində əsaslı dəyişiklik yarandı və heyvanları uzaq məsafədən ovlamaq mümkünləşdi. Bununla daha çox ərzaq ehtiyatı əldə etməyə nail olan insanlar eyni zamanda sonrakı Neolit dövründə heyvanları əhilləşdirməyə başlaya bilmək üçün zəmin hazırlamış oldular. İlk vaxtlar heyvanları yem ehtiyatı kimi saxlayırdılar. Beləliklə, ibtidai heyvandarlığın əsası qoyulur. Əlbəttə, bu heyvanları hələ ev heyvanları hesab etmək olmazdı. Vəhşi heyvanların əhliləşdirilməsi, heyvandarlığın təşəkkülü və inkişafı çox uzun və mürəkkəb yol keçmişdir. Belə hesab edilir ki, heyvanların bir qisminin ehtiyat üçün saxlanması və bu işin vərdiş halına keçməsi obyektif surətdə ibtidai maldarlığın bünövrəsini qoymuşdur. Mezolit dövründə ibtidai maldarlıqla yanaşı, ilkin əkinçilik vərdişləri də təşəkkül tapmışdır. Ət ehtiyatının artması ərzağa olan tələbatı ödədiyindən yabanı bitki toxumlarının bir hissəsinin ehtiyat üçün saxlanmasına şərait yaratmış, bu isə öz növbəsində ibtidai əkinçiliyin təşəkkülünə səbəb olmuşdur (Tuncay B., 2015a, s. 39).

Qobustanın qədim Firuz yaşayış məskənindən tapılan, yaşı təqribən 12 min il olan Mezolit dövrü insanlarının skletləri üzərində genetik analizlər aparılmadığından qədim «Qobustanlı»larla «Çatal-Höyüklü»lər arasında etnik qohumluq əlaqələrinin olub-olmadığını tam əminliklə söyləyə bilmirik. Lakin həmin skeletlərin antropoloji parametrləri öyrənilib və çox maraqlı nəticələr əldə edilib. Tarixçi alim Kərəm Məmmədovun yazdığına görə, Qafqaz ərazisində məskun olan xalqların sayının çoxluğu, onların müxtəlif dil ailələrinə mənsub dillərdə danışması, bölgənin fiziki-coğrafi şəraitinin mürəkkəbliyi və bu mürəkkəbliyin ayrı-ayrı etnosların təcridinə gətirib çıxarması etnogenez proseslərinin öyrənilməsi baxımından Qafqaz ərazisindən əldə edilmiş paleoantropoloji materialın önəmini artırmaqdadır. «Qafqaz ərazisində məlum olan ən qədim kəllə sümükləri Qobustandan, Kiçikdaşın ətəyindəki "Firuz" mağarasından tapılmışdır. Bu tapıntılar Mezolit dövrünə aiddir. Eyni dövrə aid edilən və eyni morfoloji xüsusiyyətləri daşıyan insan qalıqları Cənubi Azərbaycan ərazisindən də tapılmışdır. Üzün nisbətən ensizliyi və kəllənin nisbətən uzunsovluğu ilə fərqlənən bu tip bütün Qafqaz və Cənubi Azərbaycan üçün təkcə Mezolit dövründə deyil, Eneolit, yəni Mis-daş və Tunc dövrlərində də xas olmuşdur. Bu insan tipi elm aləmində "kaspi" və ya "oğuz" tipi adlanır və öz parametrlərinə görə Azərbaycan

türklərinin antropoloji tipinə uyğundur və digər qonşu xalqların göstəricilərindən əsaslı surətdə fərqlənir» (Tuncay B., 2015a, s. 39).

Qobustan motivlərindən bəzisinə təkcə xalça naxışlarımız içərisində deyil (**Bax: Şəkil 4, 5**), Anadolunun Çatal-Höyükdən daha qədim dövrə aid olan Göbəklitəpə abidəsində də rast gəlmək mümkündür (**Bax: Şəkil 6**).

Şəkil 4. Şahsevən-sumaq xalçasında və Qobustanın son Eneolit - erkən Tunc dövrü petroqlifləri içərisində rast gəlinən eyni ideoqrafik motiv

Şəkil 5. Qobustanın Neolit dövrü petroqlifləri içərisində rast gəlinən ideoqrafik elementlərin xalçalarda naxış kimi yaşamaqda olduğunu görürük

Şəkil 6. Xalçalarıda rast gəlinən daha bir naxışın prototipinə Qobustanda, eləcə də Göbəklitəpədə rast gəlinməkdədir

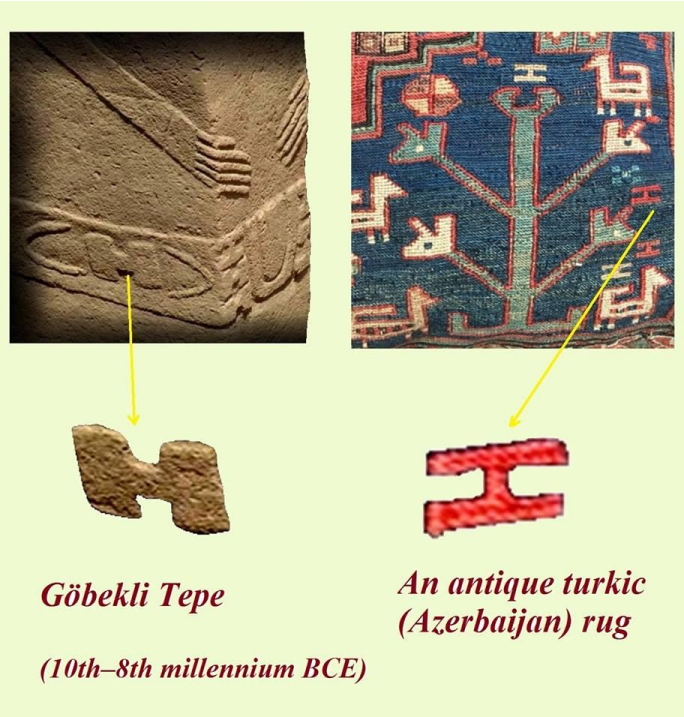
Anadolunun cənub-şərqində, Şanlı Urfa şəhərindən 15 km şimal-şərqdə, Örəncik kəndindən 2,5 km aralıda yerləşən, Göbəklitəpə dünyada ən qədim məbəd kompleksi hesab edilir (Klaus Schmidt, 2009, s. 187).

2003-cü ildə aparılmış geomaqnit tədqiqatları nəticəsində bu tikilinin e.ə. IX minilliyə aid olduğu müəyyən edilmişdir. Kompleks dairəvi şəklində qurulmuş 20-dən artıq daş sütundan ibarətdir. Bəzi sütunların səthi relyeflərlə örtülüdür. Belə hesab edilir ki, məbəd məqsədli şəkildə e. ə. VIII minillikdə torpaqla basdırılmışdır və bu baxımdan o, dünyanın bütün kurqanlarının prototipi kimi qəbul edilir. Belə ki, məbəd kompleksi aşkar edilməmişdən öncə onun üzərini hündürlüyü 15 m, diametrli isə 300 m olan kurqan örtüyü örtməkdə idi. Bu kurqan-məbədin üzə çıxarılması təkcə Yaxın Şərqdə deyil, ümumilikdə bütün Avrasiyada ilkin neolit dövrü haqqındakı təsəvvürləri alt-üst etmişdir (Klaus Schmidt, 2009, s. 188).

Kompleksin I mədəni təbəqəsi aparılan mütəmadi əkin və torpaq işləri nəticəsində daha çox eroziyaya və digər mexaniki təsirlərə məruz qalmışdır.

Radio-karbon analizlərinin nəticəsinə əsasən II təbəqənin e.ə. 8800-8000 ci illərə aid olduğu müəyyən edilib (Klaus Schmidt, 2009, s. 191). Bu dövrdə torpaqlanmış daha qədim qatın, yəni III təbəqənin üzərində cilalanmış əhəng daşından döşəməli dördbucaqlı zal inşa edilmişdir. Onun üst qatı sahə əkin üçün istifadə edilərkən əkinçilər tərəfindən zədələnmişdir. Burada 1,5 m hündürlüyə malik T-şəkilli sütünlar aşkar edilmişdir. Sütunların əksəriyyəti abidənin ortasında cüt dayaqlar kimi ucalmaqdadır. Onlardan bəzilərinin üzərində aslan qabartmaları yonulub (Klaus Schmidt, 2009, s. 198). Cüt sütunlar arasında oturacaq quraçdırılmışdır ki, onun da üzərində ana tanrıça təsviri yer alır (Klaus Schmidt, 2009, s. 201).

Aşkar edilən təsvirlər içərisində öküz, qaban, tülkü, ilan və digər sürünənlər, cüyür, həşərat, hörümçək, quş (kərkəs) relyeflərinə rast gəlinir. Bu təsvirlərdən həyat ağacı ətrafında iki ilan təsviri xüsusi diqqət çəkir. Həmin motivə eynilə Azərbaycan ərazisindən aşkar edilmiş erkən orta əsrlərə aid bir keramika nümunəsinin üzərində də rast gəlirik (**Bax: Şəkil 8**).



Şəkil 7. Göbəklitəpədə və xalçalarda rast gəlinən ortaq ideoqrafik işarə

Şəkil 8. Göbəklitəpədən aşkar edilmiş möhür (e.ə. X-VIII minilliklər) və Azərbaycandan əldə edilmiş saxsı qab (erkən orta əsrlər) üzərində həyat ağacı və qoşa ilan təsvirləri

Şəkil 9. Həyat ağacı ətrafında qoşa ilan motivi. Solda XIX əsrə aid bədii tikmə (Şəki), sağda eyni əsrə aid Şirvan xalçası

Bu iki sənət əsəri arasında 8-10 min illik zaman fərqi olsa da aradan keçən uzun dövr ərzində həmin motiv dəyişməmiş qalmışdır. Lakin işin ən maraqlı tərəfi odur ki, eyni motivə müxtəlif dövrlərə aid türk dekorativ sənəti əsərlərində sıx-sıx rast gəlinməkdədir (Emel Esin, 2003, s. 132). Ona XIX əsrə aid daha iki dekorativ sənət nümunəsi üzərində də rast gəlirik (**Bax: Şəkil 9**). Bunlardan biri Şəkidə hazırlanmış bədii tikmə, digəri isə Şirvanda toxunmuş xalçadır. Bu əsərlərdə zamanla süjetə kənar elementlərin də daxil olduğunu görməkdəyik. Belə ki, Şəki bədii tikməsində qoşa ilanla yanaşı qoşa quş, Şirvan xalçasında isə üç aslan və bir at təsvirinin şahidi oluruq. Xalçada aslanlar aşağıda, at isə yuxarıda yer alır. Erkən orta əsrlərə aid keramika nümunəsində aşağıda üç, yuxarıda isə bir dairə təsvir olunub. Buradakı dairələrin sayı və yerinin xalçadakı üç aslan və bir atın sayına və yerinə uyğun gəlməsi diqqətçəkicidir. Bunun təsadüf olmadığı fikrindəyik.

Məlumat üçün bildirək ki, alimlər Göbəklitəpə məbəd kompleksinin III mədəni təbəqəsini Mezolit dövrünə aid edir və belə hesab edirlər ki, bu abidənin təməli həmin dövrdə atımışdır və o, bu günə qədər Mezolit dövrünə aid ən qədim məbəddir. Onun tikintisi Mezolitdən başlamış və bir neçə minilliklər davam etmişdir (Banning E. B., 2011). III qatda dairəvi və oval formada emal olunmamış daşdan tikilmiş divarlara bitişik 3 m uzunluğa malik monalit sütunlar aşkarlanmışdır. Eyni növ sütunlara istehkamın mərkəzindədə rast gəlinir. Döşəmə sönmüş əhəngdaşından döşənmiş və oturacaqlar divar boyu uzanır. Məbəddə qaban və tülkü heykəlləri qoyulmuşdur. Diametrləri 10-30 m olan dörd belə istehkam açılmışdır. Geofiziki müayinələr göstərir ki, təpənin tərkində daha 16 belə istehkam mıvcuddur. Tikinti üçün daş kompleksin yaxınlığından əldə edilmişdir. Qəribə də olsa onların daş tiyələr vasitəsilə kəsilib yonulması təxmin edilir. Daş

karxanada bir neçə uzunluğu 9 m-ə çatan bitirilməmiş sütunlara rast gəlinir (Joris Peters, Klaus Schmidt., 2004).

Bütün bu faktlar sübut edir ki, hələ Mezolit dövründə Qobustandan Anadolunun cənub-şərq bölgəsinə qədər uzanan geniş bir ərazi vahid etno-mədəni areala daxil olmuş, Neolit dövründə isə bu arealın sərhədləri bütün Anadolunu içinə alacaq qədər genişlənmişdir. Bu fakt bizə etnik birlikdən söhbət açmağa imkan versə də, Qobustanın Firuz düşərgəsindən tapılmış skeletlərin genetik analizi aparılmadan bunu tam əminliklə söyləmək hələlik mümkün deyildir.

Qobustan qayaüstü rəsmlərdə rast gəlinən bir çox təsvirlərə xalçalarımızda da rast gəlinməsi həmin motiv və elementlərin minillər ərzində xalqımızın gen yaddaşında dəyişmədən yaşamasından xəbər verməkdədir. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, onlardan bəzilərinin tarixi Mezolit dövrünədək uzanır. Bu baxımdan Əfşar xalçası üzərində rast gəlinən bir motiv deyilənlərə ən gözəl misaldır (**Bax: Şəkil 10**).

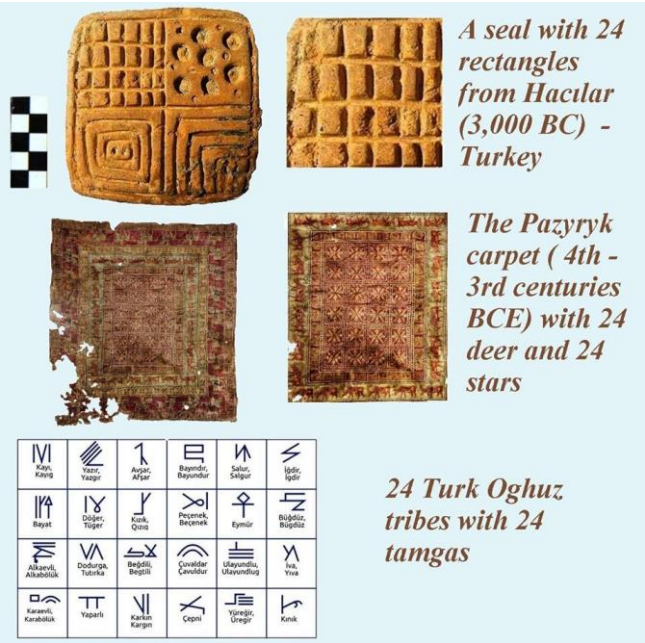
Şəkil 10. Mezolit dövrünə aid petroqlif (Qobustan) və Əfşar xalçası

Qobustan petroqlifində diqqət çəkən əsas məqamlardan biri burada dalğavari xətlərlə göstərilən təsvir elementin, eləcə də paxlavanı xatırladan və ard-arda düzülən üç rombşəkilli fiqurun kompozisiyabıb əsas elementlərini təsvir etməsidir. Bu elementlər Əfşar xalçasında da kompuzisiyanın əsasını təşkil edir.

Eyni naxış-kompozisiyaya, eləcə də naxışlama texnologiyasına Türkiyədə aparılan arxeoloji qazaıntılar nəticəsində Neolit-Eneolit dövrünə aid Hacılar təpəsindən və ya Türkiyədəki adı ilə Hacılar-Höyükdən tapılmış bir keramik qabın üzərində də rast gəlirik (**Bax: Şəkil 11**). Həm bu fakt, həm də Qobustandakı bəzi

başqa təsviri elementlərə eyni dövrə aid Çatal-Höyükdə rastlanması faktı bizə hələ çox-çox minillər öncə Qobustandan Anadoluya böyük bir mədəniyyət köçünün baş verdiyini, Anadaludakı «Neolit inqilabı»nı Qobustandan gələn köçmənlərin yaratdığını söyləməyə əsas verir.

Şəkil 11. Əfşar xalçası və Hacılar-Höyükdən tapılmış keramika nümunəsi (e.ə. V minillik)



Şəkil 12. Hacılar-Höyükdən tapılan bir gil lövhə (e.ə. V minillik) və Pzaırık xalısı (e.ə. V-IV əsrlər)

Məlumat üçün bildirək ki, Hacılar-Höyük Türkiyənin Burdur el mərkəzinin 26-27 km cənub-qərbində yer alan bir təpədir. Torosların şimala uzanan ətəkləti arasında ortaya çıxmış bir vadidə yerləşir. Onun qərb tərəfində Kocaçay çayı axmaqdadır (Helbaek H., 1970).

Təpədəki arxeoloji qazıntılar 1957-1960-cı illərdə İngiltərə Arxeologiya İnstitutu tərəfindən aparılmışdır. Qazıntılar nəticəsində təpədə üç dövrü əhatə edən 12 təbəqə müəyyən edilmiştir. Ən üstdən başlamaq üzrə I – V təbəqələr erkən Eneolit, VI – IX təbəqələr son Neolit, X-XII təbəqələr isə keramikaya qədərki Neolit, yəni erkən Neolit dövrünə aid idilir (Mellaart James., 1965, p. 80; Mellaart James.,1961, p. 86; Helbaek H., 1970).

Hacılar-Höyükdən tapılan və mövzumuz baxımından önəm daşıyan daha bir tapıntı üzərində müxtəlif formalı işarələr olan gil lövhədir ki, burada 24 xanalıq bir kompozisiya diqqəti xüsusi çəkməkdədir. Onu mövzumuz baxımından maraqlı edən əsas cəhət sözügedən kompozisiyaya məşhur Pazırık xalısında da rast gəlinməsidir (**Bax: Şəkil 12**).

Əgər əlimizdə yuxarıda haqqında bəhs etdiyimiz fakt, yəni Hacılıar-Höyükdən tapılmış bir kompozisiya ilə Əfşar xalçası üzərindəki kompozisiya arasındakı eyniliyə işarə edən fakt olmasa idi, bu uyğunluğu təsadüf hesab etmək olardı.

1. 3. Anadoludan Altaylara, Hacılar-Höyükdən Pazırıka uzanan yol

Rusiya Muzeyinin Sayan-Altay ekspedisiyası tərəfindən 1924-cü ildə aşkar edilən, tədqiqinə 4 il sonra, yəni 1929-cu ildə M. Qryaznovun rəhbərliyi ilə başlanılan Pazırık kurqanlarının qədim Türk mədəniyyətinin tarixindəki yerini sözlə ifadə etmək belə çətindir. Buradakı saklara aid «Xaqan kurqanları»ndan birincisi (1 №-li kurqan) elə həmin il qazılmış və aparılan qazıntılar nəticəsində son dərəcə zəngin bir mədəniyyətin izinə rast gəlinmişdir. Elə bu səbəbdən də Pazırık məzarlığında tədqiqatları davam etdirməyə qərar verilmiş, lakin bunu yalnız II Dünya müharibəsindən sonra gerçəkləşdirmək mümkün olmuşdu. Beləcə M. Qryaznovun başladığı iş 1947-1952-ci illərdə S. Rudenko tərəfindən davam etdirilmişdir. Buradan tapılan maddi mədəniyyət nümunələri Ermitaja göndərilərək qorunma altına alınmış və abidə 1950-1952-ci illərdə konsevasiya edilmişdir (Гук Д. Ю., 2012, с. 454).

Qeyd etmək lazımdır ki, Dağlıq Altayda indiyə qədər erkən maldarlara aid çox sayda kurqan tədqiq edilib. Onların bir qismi hələ Çar Rusiyası dövründə qazılıb. Sovet dövründə də bu istiqamətdə az iş görülməyib. Tədqiq edilmiş kurqanların heç birindən Pazırıqdan əldə edilmiş qədər çox və zəngin material tapılmayıb. Ərazinin buzlaq olması təkcə qarətçilərin bu kurqanlarda apardıqları qarətə önəmli ölçüdə mane olmamış, onların çirkin niyyətlərini sona qədər həyata keçirmələrinə imkan verməmiş, həm də burada dəfn edilən mumiyalanmış meyitlərin çürümədən dövrümüzədək qala bilməsini təmin etmişdir (Грязнов М. П., 1956, с. 11).

1 №-li Pazırık kurqanı. 1929-cu ildə qazılmış bu kurqan e.ə. V-IV əsrlərə aid edilir. Bu kurqanın qəbir kamerası qarət edildiyindən orada qəbrin şimal hissəsində dəfn edilmiş atlardan başqa heç nə aşkar edilməmişdir. Atların dəfn edildiyi yer kameranın əsas hissəsindən qalın ağac divarla ayrıldığından qarətçilər ora daxil ola bilməmişdilər.

Buzlaq şəraitində yaxşı qorunmuş atların sayı on idi və onların hamısı qızıl rənginə çalan kürən atlar olub. Bunlardan bir neçəsi türkmən atları, arxeoloqların dili ilə desək, «türkmən atlarının əcdadları» idilər. Mütəxəssislər bu atların Altaya Orta Asiyadan gətirildiklərini hesab edirlər. Digərləri isə Orta Asiya atları ilə yerli, hazırda Qazaxıstan və Monqolustanda yayğın olan kiçik boylu, böyük başlı atların qarışığından törəmiş xüsusi cinsə aid idilər. Kurqanda dəfn edilmiş hansısa sak xaqanına məxsus olan bu heyvanların hamısı alınlarının ortasına tunc kəkanla vurulan zərbə ilə öldürülmüşdülər.

Qəbir kamerası büsbütün talan edilmişdi. Burada yalnız üzəri dəridən kəsilmiş və üstü qalay təbəqəsi ilə örtülmüş xoruz təsvirləri ilə bəzədilmiş sarkofaq qalmışdı. Tabut 250 illik ağcaqayın ağacından düzəldilmişdi. Yerdə aplikasiya texnikası ilə hazırlanmış nazik keçə xalçanın parçalanmış hissələri aşkar edilmişdir. Onun üzərində pələng başları təsvir edilmişdi. M. Qryaznovun yazdığına görə, bu xalça kameranın divarını örtürdü və divara mis mismarlarla bərkidilmişdi. Qarətçiləri xalça yox, onu divara bərkidən mis mismarlar və ümumiyyətlə yalnız metaldan - qızıl, gümüş, mis, tunc və qalaydan hazırlanmış əşyalar maraqlandırmışdır. Xalça isə onların diqqətini çəkməmişdi və bu üzdən də mismarları qopararkən onu cırıb bir kənara atmışdılar. Onlar meyidin qızıl və gümüş bəzəklərlə bəzədilmiş geyim əşyalarını soyunduraraq özləri ilə yuxarıya aprmış, burada metal bəzəkləri söküb çıxartdıqdan sonra elə oradaca atıb getmişdilər (Грязнов М. П., 1956, с. 15).

Kamerada tabut və xalçadan başqa ağacdan hazırlanmış balta saplağına da rast gəlinib. Görünür, qarətçilər içəri daxil ola bilmək üçün qəbir kamerasının divarlarını onunla sökmüş, balta iş prosesində sınmış və bu səbəbdən də onlar atların dəfn edildiyi hissəyə keçə bilməmişdilər. Nəticədə kameranın o hissəsi toxunulmamış qalmışdır. Burada atlarla yanaşı onların yəhərlərinə də rast gəlinmişdir.

1 №-li Pazırık kurqanında aşkar edilmiş yəhərlər hələlik elmə məlum olan ən qədim yəhərlərdir və öz sadəliyinə görə müasir yəhərlərdən çox fərqlənirlər. İçi şimal maralının yunuyla doldurulmuş iki qat dəri yastıq formasında olan bu yəhərlərin qayış və ağac bönövrələri yox idi.

Xüsusi törənlə keçirilən dəfn üçün nəzərdə tutulduqlarından üzəngi və yəhərlər çox dəbdəbə ilə hazırlanmışdı. 10 №-li atın bəzəkləri öz gözəlliyi və əsrarəngizliyi ilə xüsusi fərlənirdi. Belə ki, yəhərin yanlarından al qırmızı keçədən tikilimi pələng formalı qotazlar sallanırdı. Atın boynuna keçədən hazırlanmış boyunluq, üzünə isə onun alın və burun hissələrini örtən pələng şəkilli yaşıl üzlük taxılmışdı. Boyunluğun üzəri xoruz rəsmləri ilə bəzədilmişdi. Atın quyruğuna dar, naxışlı qapaq geydirilmişdi.

5 №-li atın bəzəkləri də boyunluq, quyruq qapağı və üzlükdən ibarət idi. Bunlardan ən maraqlısı üzlük idi. O, qrifonla pələngin savaşını əks etdirirdi.

Yuxarıda qrifon təsvir edilmişdi. Onun başı və qanadları atın başı üzərində yüksəlir, bədəni isə heyvanın yanaqlarını örtürdü. O, qabaq pəncələri ilə pələngi tuturdu. Pələng isə onun sinəsini dişləyən və pəncələrini onun kürəylərinə qoymuş vəziyyətdə təsvir edilmişdi.

Digər atların bəzəkləri də 10 və 5 №-li atların bəzəklərindən geri qalmırdı. Onların hamısı al-əlvan rəngdə idilər və çox yüksək ustalıqla hazırlanmışdılar (Грязнов М. П., 1956, с. 16).

2 №-li Pazırıq kurqanı. 1947-1948-ci illərdə tədqiq edilmiş bu kurqan sakların məişətini və həyat tərzini daha yaxşı əks etdirir. Belə ki, bu abidənin qəbir kamerası ağzına qədər buzla dolduğundan içindəki əşyalar və onların ilkin vəziyyəti dövrümüzədək, qismən də olsa, dəyişmədən yetişə bilmişdir. Xaqanın və arvadının mumiyalanmış cəsədləri də qarətçilər tərəfindən kənara çıxarılmalarına, doğranmalarına və eybəcər hala salınmalarına rəğmən yaxşı qalmışdılar.

Qarətçilər üstlərindəki bahalı bəzək əşyalarını çıxara bilmək üçün onların başlarını, əllərini və ayaqlarını kəsməli olmuşdular. Görünür, hər ikisinin böynunda sinəbənd və boyunbağı, qollarında qolbağ, ayaqlarında isə xüsusi halqalar olmuşdur.

Cəsədlərin hər ikisinin dərisi təbii rəngini saxlayırdı. Xaqanın bədəninə həkk edilmiş döymələr də aydın seçilirdi. Bunlar əsasən mifoloji varlıqların, pələng, maral və qartal kimi ayrı-ayrı heyvanların müxtəlif hissələrindən sintez edilmiş varlıqların təsvirlərindən oluşan mürəkkəb kompazisiyadan ibarət idi. Kompozisiya onun sinəsini və kürəyini, qollarını və ayaqlarını əhatə edirdi (Грязнов М. П., 1956, с. 19).

Qəbrə meyitlərin əyinlərindəkindən əlavə dəyişik geyimlər də qoyulmuşdu. Bunlar əsasən kişi üçün nəzərdə tutlan iki köynək, üzərinə maral başı həkk edilmiş dəri qaftan, keçə corablar və baş geyimindən, eləcə də qadın üçün incə bəzəkli dəri çiyinlik, keçə corab, tikməli baş geyimi, biri bəbir dərisindən, digəri isə adi dəridən iki cüt uzunboğaz çəkmədən ibarət idi. Sonuncular müxtəlif materiallardan hazırlanmış muncuqlarla bəzədilmişdi. Çəkmələr o qədər yumşaq idilər ki, sanki, xalça üzərində gəzmək üçün nəzərdə tutulmuşdular. Saklarda, görünür, bardaş quraraq oturmaq adət imiş, elə bu səbəbdən çəkmələrin altları da xüsusi zövqlə bəzədilmişdi.

Saklar xaqan və ya xan arvadlarının məzarlarına evdə işlədilən və əmək tələb edən məişət əşyaları qoymurdular. Bu ondan xəbər verir ki, bu qadınlar ev işlərindən azad idilər. Əvəzində isə yüksək rütbəli qadınlara məxsus məzarlarda müxtəlif musiqi alətlərinə, əsasən də dörd simli çəng (arfa) və öküz buyunuzundan hazırlanmış tamburaya rast gəlinir. Bu musiqi alətləri Ön Asiya mənşəli hesab edilirlər.

Buradan əldə edilmiş ən maraqlı tapıntılardan biri də açılıb-yığılan ayaqlı masa-qabdır. Bu tip əşyalar, bir qayda olaraq, pələng formasında düzəldilərdi. Digər kurqanlarda olduğu kimi, 2 №-li Pazırık kurqanında da dəri çanta, su qabı və kisələrə, taxta qab-qacağa, uzun boğazlı keramik qablara rast gəlinib. Bu baxımdan başları birbirinə dəri qaytanla bərkidilmiş «altıayaq»lar da istisna deyillər. M. Qryaznovun fikrincə, onlar dəri çadırla örtülər və çətənə tüstüsündən keflənmə üçün istifadə edilərdilər. Bu barədə Herodot məlumat verməkdədir.

Digər Pazırık kurqanlarında, o cümlədən 1№-li Pazırık kurqanında olduğu kimi 2 №-li Pazırık kurqanında da ölü ilə birlikdə onun atlarının da dəfn edilməsi adətinin şahidi oluruq. Burada da atlar kameranın ikinci, şimal hissəsində aşkar edilib. Amma onlar qəbrin dibində deyil, onun üst hissəsində dəfn edilmişdilər. Burada atların sayı yeddi idi və onların biri daha zəngin bəzəklərə sahib idi. Onun yanında boyunluq və yəhər ilə yanaşı, çox ustalıqla hazırlanmış üzlük də tapılmışdır (Грязнов М. П., 1956, с. 20-21).

3 №-li Pazırık kurqanı. 1948-ci ildə qazılmış bu dəfn abidəsi e.ə. III-II əsrlərə aid edilir. Onu digər kurqanlardan fərqləndirən əsas cəhət buradakı qəbir kamerasının aşınmış qaya parçaları və ağaclarla, divarlarının isə huş ağacı qabığından ibarət lövhələrlə örtülmüş olması idi. Sərdabə formalı kameranın əsas hissədən ağac arakəsmə ilə ayrılan şimal tərəfində üzəngi və yəhərləri ilə birlikdə 14 at dəfn edilmişdi. Onların qayışları ağac və buynuzdan hazırlanmış lövhəciklərlə bəzədilmişdi. Lövhəciklərin üzərində müxtəlif naxış və heyvan təsvirləri əks olunmuşdu.

Kurqandan tapılan ən maraqlı tapıntılar sırasında kişi üçün nəzərdə tutulmuş qaftan və şiş ucluqlu baş geyimi diqqət çəkməkdədir. Kurqan hələ qədim zamanlarda qarət edilmişdi (Грязнов М. П., 1956, с. 20-21).

4 №-li Pazırık kurqanı. Bu kurqan 3 №-li kurqanı xatırlatmaqdadır. O da 1948-ci ildə qazılmışdır və e.ə. III-II əsrlərə aid edilir. Burada da 14 atın dəfn edildiyi məlum olub. Onlar da üzəngi və yəhərləri ilə birlikdə basdırılmış və buradakı qayışlar da eyni qaydada bəzədilmişdi. Qədim zamanlarda soyğunçular tərəfindən soyulmuş qəbir kamerasından masa-qab və «altıayaq», eləcə də kurqanın inşaatçılarından qalan bir nərdivan tapılmışdır (Грязнов М. П., 1956, с.21).

5 №-li Pazırık kurqanı 1949-cu ildə tədqiq edilmişdir. Arxeoloqlar bu dəfn abidəsini e.ə. V-IV əsrlərə aid edirlər. Örtüyü daşlardan qurulmuş kurqanın sahəsi 55 kv m-ə çatan böyük qəbir kamerasının dərinliyi 4 m idi. Kamera ikiqat ağac divarlara və tavana sahib idi və kamera içində kamera formasında inşa edilmişdi. Ağaclar bir-birinə uc tərələrində açılmış xüsusi kəsiklər vasitəsi ilə geydirilmişdi. Divarlar huş ağacı qabığından səliqə ilə hazırlanmış iri və qalın lövhələrlə üzlənmişdi. Belə hesab edilir ki, bu, qəbri soyğunçulardan qorumaq məqsədilə edilmişdi. Lakin bu da qarətçilərə mane ola bilməmiş və kurqan hazır olduqdan bir müddət sonra soyğuna məruz qalmışdı. Qarətçilər kiçik balta ilə kameranın divarında kiçik oyuq açaraq içəri girmiş və qiymətli hesab etdikləri hər şeyi qarət etmişdilər. Bununla belə, kameraya dolmuş buz burada elm üçün son dərəcə böyük əhəmiyyətə malik bir sıra materialların qorunub saxlanmasını təmin etmişdir.

Qəbir kamerasında uzunluğu 6 m-ə çatan sarkofaq tapılmışdır. Onun içərisində xaqan və arvadının mumiyalanmış meyitləri sağ-salamat dururdu. Skiflərin, o cümlədən sakların öz xaqanlarını mumiyaladıqları barədə hələ e.ə. V əsrdə Herodot məlumat vermişdir və Pazırık kurqanları, eləcə də Tarım mumiyaları onun bu sözünün həqiqət olduğunu təsdiq etməkdədir.

Qarətçilər xaqan və arvadının qızıl bəzəklərlə bəzədilmiş paltarlarını soyundurarak özləri ilə aparmışdılar. Yalnız xaqanın arvadının başında ağacdan

hazırlanmış qoşa buynuzu xatırladan şiş ucları və keçədən düzəldilmiş lentləri olan baş geyimi qalırdı. Lentlər qadının cənəsini əhatə etdiyindən soyğunçular onu çıxartmaqda çətinlik çəkmişdilər (Грязнов М. П., 1956, с. 12-13).

Burada taxta masaların parçalarına, ağac altlıqlı, üstü yastıqlı oturacağa, tambura musiqi alətinə, eləcə də bir çox taxtadan əşya fraqmentlərinə rast gəlinib. Eyni zamanda kameranın divarını bəzəyən, üzərində mifoloji səhnələr yer alan aplikasiyalı keçə örtüklər aşkar edilib (**Bax: Şəkil 14, 15, 16**).

5 №-li Pazırık kurqanının da, eynən digər kurqanlarda olduğu kimi, divarla ayrılan şimal hissəsi toxunulmamış qalıb. Burada yəhərləri ilə birlikdə 5 at dəfn edilmişdi. Bundan başqa, həmin yerdə arabaya qoşulmuş daha dörd at, müxtəlif araba fraqmentləri, sahəsi 30 kv m olan, əlvan bəzəkli keçə çadır və türkbaf (türk-gördes) üsulu ilə yundan toxunmuş (Kırzıoğlu N. G., 1995) nəfis bir türkmən xalçası (Bekmıradov A., 1987) aşkar edilmişdir (**Bax: Şəkil 13**).

Şəkil 13. 5 №-liPazırıkkurqanından tapılmış məşhur Pazırık xalçası (e.ə. V-IV əsrlər)

Şəkil 14. Aplikasiya üsulu ilə keçədən hazırlanmış xalı

Şəkil 15. Keçədən hazırlanmış aplikasiyalı xalça məmulatı fraqmenti. Pazırık

Şəkil 16. Keçədən hazırlanmış aplikasiyalı xalça fraqmenti. Pazırık

Qeyd etmək lazımdır ki, Pazırık kurqanlarından, çox sayda irili-xırdalı xalı-xalça nümunəsi tapılmışdır. Onlardan biri də divardan asılmaq üçün nəzərdə tutulan 4,5 x 6,5 m ölçülü, rəngli keçədən aplikasiya üsulu ilə hazırlanmış sənət əsəridir. Tədqiqatçıların fikrincə, bu xalça kurqandan tapılmış çadırın bir hissəsi olub. Onun üzərində ornamental fiqurlar və bir neçə dəfə təkrarlanan kompozisiya əks olunmuşdur. Kompozisiyada taxtda oturmuş və bir əlində çiçəklənmiş sıx budaqlar tutmuş, digər əlini qaldırmış, başında dilikli papaq, uzun libaslı ilahə və onun qarşısında dayanmış atlı təsvir edilib (**Bax: Şəkil 14**). Təsvir olunan ilahə, ehtimal ki, Ağ ana və ya Umay anadır. Onun əlində tutduğu budaqlar belə düşünməyə əsasverir.

Prof. F. Cəlilov bir qədər fərqli fikirdədir. O, güman edir ki, buradakı qadın obrazı «qarşısındakı bəyə uğur diləyən ulu qam katun» obrazıdır (Cəlilov F., 2006).

Kurqandan tapılan və elm aləmində «Pazırık xalçası» adı ilə tanınan və hələlik eləmə məlum olan ən qədim xalça hesab edilən əsrarəngiz toxuculuq nümunəsinin mənşəyi məsələsi bu gün də mütəxəssislər arasında qızğın diskussiyalar mövzusudur (Tekçe E. F., 1993).

Düzbucaqlı formalı, 1,89 x 2 m ölçülü xovlu «Pazırıkxalçası»sının kompozisiyası ara sahədən və onu əhatə edən ikisi enli, üçü ensiz olmaqla, beş haşiyədən ibarətdir. Ara sahənin üzərində rapportlarla təkrarlanan kvadrat çərçivə içərisində, bir növ, dörd ünsürü xatırladan işarə və üçbucaqvari ləçəklərdən ibarət simvollar (qədim türk damğası) təsvir olunmuşdur. Ara sahəni əhatə edən birinci haşiyədə başı arxaya doğru yönəlmiş, təkrarlanan qrifon (qartal başlı, aslan bədənli mifik heyvan) təsvirləri verilib. İkinci haşiyə birinci haşiyəyə nisbətən enlidir, üzərində dilikli buynuzları olan, otlayan maral təsvirləri verilib.

Üçüncü haşiyədə eynilə ara sahədəki simvollar əks olunub, lakin o, çərçivəsiz toxunub. Dördüncü – ən böyük haşiyədə təkrarlanan atlı və atların yanında gedən piyadad öyüşçülər təsvir olunmuşdur. Burada döyüşçü təsvirlərinin büstü və ayaqları sxematik təsvir olunduğu halda, atlar daha möhtəşəm və təmtəraqlı verilmişdir. Atlar boyunları aşağıya doğru bükülmüş vəziyyətdə, başlarında kəkil, yüyənlər ipiləklə bəzədilmiş, bellərində yəhəri əvəz edən, saçaqlı və naxışlı xalça ilə təsvir edilmişdir.Beşinci haşiyə birinci haşiyəni təkrarlayır. Hər kvadratsantimetrində 36 ilmə sıxlığı ilə toxunan və incə toxunuşu ilə seçilən Pazırık xalçası (**Bax: Şəkil 13**) hazırda Ermitaj muzeyinin bəzəyidir («Azərbaycan xalçaları» jurnalı, 2011, s. 110).

Pazırık kurqanlarından tapılan və bərpaya ehtiyacı olan əşyaların A. İessen tərəfindən 29 iyul 1952-ci il tarixində tərtib edilmiş siyahısında bir çox qiymətli sənət əsərləri ilə yanaşı 5 №-li kurqanda aşkar edilmiş arabanın da adı yer almaqda idi. Çox sayda müxtəlif hissələrdən ibarət olan 3 x 3 x 2.6 m ölçülü bu araba tapılarkən, eynən Qaracəmirli kurqanında olduğu kimi, parçalanmış və detalları ardıcıllıqla bir yerdə cəmlənmiş vəziyyətdə idi. Onun bərpası ilə Y. Rumyantsev və M. Qryaznov məşğul olmuş, çatışmayan hissələrin bərpası işi isə bilavasitə Y. Rumyantsevin rəhbərliyi altında həyata keçirilmişdi (Грязнов М. П., 1955, с. 31; Гук Д. Ю., 2012, с. 454).

Bərpa işi tamamlandıqdan sonra sakların e.ə. V-IV əsrlərdə istifadə etdikləri yük arabaları haqqında təsəvvürlər tamamlandı və bu barədə ilk olaraq S. Rudenko özünün «Dağlıq Altayın skif dövrü əhalisinin mədəniyyəti» adlı fundamental əsərində ətraflı məlumat verdi (Руденко С. И., 1953, 232-235). Onun yazdıqlarından belə aydın olurdu ki, «Pazırık arabası» çox hündür olub və hissələrinin çoxu ağcaqayın ağacından, üst çərçivəsinin döşəməsini örtən örtük söyüd çubuqlarından, təkər spikerləri isə ağtikan ağacından hazırlanıb. Alimin yazdığına görə, təkərlərin kənarları ucları üst-üstə qoyularaq ağac birləşdirici vasitəsilə birləşdirilən iki yarım halqadan ibarət olmuş və dəri ilə örtülmüşdü (Руденко С. И., 1953, 232; Грязнов М. П., 1955, с. 31).

S. Rudenko yazır ki, saklar arabadan dəfn törəni zamanı istifadə etmişlər, yəni araba ilə dəfn bu törənin mühüm atributlarından biri olub. Onun bu fikrinə şərik çıxan Q. Kuroçkin Herodotun verdiyi məlumata istinadən skiflərin öz ölmüş xaqanlarını dəfn etməmişdən öncə xüsusi hazırlanmış arabada xalqın onunla vudalaşa bilməsi üçün oba-oba gəzdirmələri adətinin Pazırıkda da tətbiq edildiyini önə sürmüşdür (Курочкин Г. Н., 1994, с. 64).

Alimin bu fikri ilə razılaşmayan bir sıra tədqiqatçılar meyidin, arabanın və çadırın ölçülərinin uyğun gəlmədiyini, eləcə də kurqanda tapılan arabanın Altayın dağlıq ərazilərində səyahət üçün namünasib olduğunu əsas gətirərək, onun sadəcə

ölünü qəbrədək daşımaq və dəfn törənində istifadə etmək üçün nəzərdə tutulduğunu yazmışlar (Баркова Л. Л., Гохман И. И., 2001; Гук Д. Ю, Николаев Н. Н., 2011).

Pazırıkdan, eləcə də Taqar mədəniyyətinə aid kurqanlardan əldə edilmiş sümük qalıqlarının genetik analizlərinin nəticələrinə görə, həm saklar (Ricaut F. et al., 2004), həm də sak-dinlinlərə aid olduğu bildirilən Taqar mədəniyyətinin daşıyıcıları (Keyser C. and et al., 2009) eyni haploqrupa – R1a haploqrupuna sahib olmuşlar. Eyni zamanda məlum olmuşdur ki, Çin mənbələrində «xunnu» kimi qeyd edilən, Şərq hunları hesab edilən Tarım mədəniyyətinin daşıyıcıları da eyni haploqrupdan idilər (Kim K. and et al., 2010). Lakin təssüflər olsun ki, nə «Pazırıklı»ların, nə «Taqarlı»ların, nə də «Tarımlı»ların genetik yapısının incəlikləri, haplotipləri və snipləri haqqında ətraflı məlumata sahib deyilik, bu üzdən də onların bilavasitə hansı türk nəslinə aid olduqlarını tam dəqiqliklə söyləyə bilmirik (Муратов Б. А., Суюнов Р. Р., 2014).

Lakin əlimizdə Anderhill və digər alimlərin birlikdə gerçəkləşdirdikləri, 2014-cü ildə nüfuzlu «Europian Journal Human Genetics» dərgisində dərc etdirdikləri geniş tədqiqatların nəticələri var və bu nəticələr Ural, Sibir və Orta Asiya əhalisinin Y-xromosomlarının qədim DNT nümunələri ilə müqayisəli şəkildə öyrənilməsini əhatə edir (Проект R1a на FTDNA). Maraqkıdır ki, 2012-2014-cü illərdə həyata keçirilən və müxtəlif türk xalqları arsında mövcud olan qıpçaq boylarının etnogenezini öyrənməyə həsr edilmiş «Suyun» etnoqenomika tarixi tədqiqatları layihəsi çərçivəsində gerçəkləşdirilmiş DNT testləri başqırdların kıpsak (qıpçaq) və teleu boylarının R1a–Z2123 subkladının daşıyıcıları olduğunu müəyyənləşdirmiş və onlar FTDNA-da sak-dinlinlərin şərqi aors klasterinə aid edilmişlər. Bundan başqa, qaraçaylıların Botaşevlər, Akbayevlər, tatarların Sabitovlar, Mirasovlar kimi soyları, eləcə də başqırdların elan (alan) boyundun olan soylarının bir qismi də eyni qrupda yer almaqdadır (Муратов Б. А., Суюнов Р. Р., 2014a).

Antik müəlliflərin skif, bəzənsə sarmat boyu kimi qələmə verdikləri aorsların sak-dinlinlərin bir qolu olduğunu və onların genetik varislərinə bu gün də tatar, başqırd və qaraçay türkləri içərisində həyatlarını sürdüklərini görürük. Sak-dinlinlərin soyundan olan bu aorslar kimdir və onlar haqqında daha nə bilirik?

Çin mənbələrində «yantsay» // « antsay» (Вернадский Г. В., 1996; Сулимирский Т., 2008) adlandırılan aorsların şərqi sarmatların bir qolu olduğu, Aral sahillərində (Керефов Б. М., с.130-131), Cənubi Uralda (Скрипкин А. С., 1990, 299 с. 193, 198-199, 211-212, 219-220) və Aşağı Volqa sahillərində (Смирнов К.Ф., 1977) yaşadıqları, iki böyük nəslin – avarların və sakların // sayların birləşməsindən törədikləri (Аорсы, 1964) hesab edilir. Mütəxəssislərin fikrincə, aorsların bir qismi sonrakı dövrlərdə alanların tərkibinə daxil olmuş, digər qismi isə Almaniya və Prussiyaya mühacirət edərək, öz toxumlarını orada səpmişlər. Elə bu səbəbdən də almanlar içərisində çox sayda R1a-Z2123 geninin daşıyıcısı var (Муратов Б. А., Суюнов Р. Р., 2014). Eyni zamanda, tarixi mənbələrdən Prussiya zadəganlarının kumıs içdikləri və onu çox sevdikləri məlumdur (Очерки истории Восточной Пруссии, 2002).

Yenə tarixi mənbələrdən məlum olduğu kimi, aorsların üçüncü hissəsi e.ə. I minillikdə Cunqariyaya köçmüş (Клёсов А. А., Муратов Б. А., Суюнов Р. Р., 2013), burada «kun» adı altında teles soybirləşməsinə daxil olmuşlar (Евстигнеев Ю.А., 2012). Belə hesab edilir ki, başqırdların kıpsak (qıpçaq) və teleu boyları bilavasitə onların nəslindəndirlər və R1a-Z2123 Y-xromosomunu onlardan miras almışlar. Aorsların bu hissəsi Çin mənbələrində «aba» (abar // avar) adlanır (Муратов Б. А., Суюнов Р. Р., 2014a).

Aorsların Aral sahillərində qalan və avar-sak ittifaqına daxil olan dördüncü hissəsi VI əsrə qədər həmin ərazidə yaşamış, sonradan Aşina soyundan olan türklərin təzyiqi ilə Dunay sahillərinə köç etmiş və orada Avar Xaqanlığını qurmuşdular (Гумилёв Л. Н., 1991).

A. Klyosovun yazdığına görə, sak və hunların daşıyıcıları olduqları R1a-Z2123 geninin uzaq əcdadı olan R1a-Z93 subkladının daşıyıcıları Rusiyanın cənubunda təqribən 5000 il öncə peyda olmuşlar. Burada onlardan Z94, Z2124 və L657 nəsilləri, Z2124-dən isə Z2123 nəsli budaqlanmışdır. Bu nəsilin (saklar və hunlar) bir qismi sonradan L657 nəslinin nümayəndələri ilə birlikdə Hindistana, Z2124 nəsli isə Bəlxə (Baktriya) köçmüşdülər. Z2123 nəslinin köçməyən, Rusiyanın cənubunda qalan hissəsinin (skiflər) davamçılarına bu gün də qaraçaylı, balkar, tatar və başqırdlar arasında sıx-sıx rast gəlinir (Клесов А. А., 2016a, с. 62).

Türklərin əcdadları Altaylara gələrək Pazırık mədəniyyətinin əsasını qoymamışdan öncə Avrasiyanın çeşidli yerlərində bir çox daha qədim mədəniyyətin əsasını qoymuşlar ki, həmin mədəniyyətlərin türklərə məxsusluğu aparılmış DNT analizləri nəticəsində sübut olunmuşdur. Bunlar aşağıdakı məfəniyyətlərdir:

E.ə. V-IV minilliklərə aid Xvalınsk mədəniyyəti (Клейн Л.С., 2007, с. 94-95; Mallory J. P., 1997; Marija Gimbutas, 1991).

E.ə. IV-II minilliklərə aid çuxur və ya daraqlanmış keramika mədəniyyəti (Lehti Saag et al., 2017).

E.ə. IV-II minillikləri əhatə edən Döyüş baltaları və ya qaytan keramikası mədəniyyəti (Древняя ДНК; Haak W., Lazaridis İ., Patterson N., Rohland N. and so on; Brandit G, 2015, 257-261).

E.ə. IV minilliyin ortalarından III minilliyin sonunadək mövcud olmuş Kür-Araz mədəniyyəti (Iosif Lazaradis et al., 2016).

E.ə. III minilliyin sonları-e.ə. II minilliyin əvvəlləri Sintaşta mədəniyyəti (Morten E., 2015, p. 167–172; John Novembre, 2015, p. 164–165; Зданович Д. Г., Куприянова Е. В., 2010).

E.ə. XVIII – b.e. II əsrlərinə aid Tarim (Tarim mumiyaları) mədəniyyəti (Kim K., Brenner Ch, et al., 2010).

E.ə. XVI-XII əsrlərə aid kərtmə mədəniyyət (Клейн Л.С., 2007).

E.ə. XVI-IX əsrləri əhatə edən Andronovo mədəniyyəti (Киселёв С. В., 1949; Bryant E., 2002).

E.ə. XIII-IX əsrlər Mejovsk mədəniyyəti (Сальников К. В., 1967; Косарев М.Ф., 1981).

E.ə. II minilliyə aid Potapov mədəniyyəti (Васильев И. Б., Кузнецов П. Ф., Семёнова А. П., 1994).

E.ə. II minilliyin sonu-I minilliyin başlarına aid Karasuk mədəniyyəti (Восточно-азиатская.., 2006; Карасукская культура.., 2008; Новгородова Э. А., 1970).

E.ə. VIII-IV əsrləri əhatə edən iskit-sak mədəniyyəti (F. X. et al., 2004).

E.ə. VIII-III əsrlərə aid «Taqar» mədəniyyəti (Готлиб А. И., Зубков В. С., Поселянин А. И., Худяков Ю. С., 2003; Киселёв С. В., 1949; Членова Н. Л., 1967; Теплоухова С. А., 1929, с. 41-62).

Bu mədəniyyətlər içərisində bizim üçün ən əhəmiyyətlisi Kür-Araz mədəniyyətidir. Bu mədəniyyət eyni bölgədə mövcud olmuş Eneolit dövrü mədəniyyətinin üzərində boy atmış və ilk Tunc dövrünü əhatə etmişdir.

1. 4. «Kür-Araz eneoliti» və Kür-Araz mədəniyyəti dövrü ideoqramlarının xalça naxışlarındakı əksi

Qərbi Azərbaycanda tədqiq edilən və radiokarbon analizlərinin nəticələrinə görə e.ə. 3700-cü illərə (e.ə. IV minillik) aid edilən 5 və 6 №-li Sərdarabad (Aknaliç) (Muradyan F., 2014, s. 339-369), eləcə də e.ə. 2619-2465-ci illərə, yəni e.ə. III minilliyə aid olduğu radiokarbon analizləri ilə təsbit edilən Alagöz (Talin) və Əmirxeyir (1991-ci ildə adı dəyişilərək Kalavan qoyulub) kurqanlarını etnik kimliyimizin DNT analizləri ilə tam təsdqlənmiş pasportu adlandırsaq, qətiyyən səhv etmərik. Bu kurqanlardan tapılmış sümük qalıqlarının DNT analizi onların R1b və R1a haploqrupunun daşıyıcısı (İain Mathieson, et al., 2016), yəni türk olduqlarını ortaya qoymuşdur.

Şübhəsiz ki, bunlardan daha qədim olması baxımından Sərdarabaddan (Armavir rayonunun Alkaniç kəndindən) tapılan 5 və 6 №-li kurqanlar daha böyük önəm daşıyır. Lakin ilk tunc dövrünə aid Alagöz (Talin) və Əmirxeyir (Kalavan) kurqanları onlardan az önəm daşımır.

Qeyd edək ki, əldə edilən nəticələr təkcə bu kurqanlarla sınırlı deyil. Orta tunc dövrünə (e.ə. II minillik) aid Adyaman (hazırki adı Getaşen-Nerkin) və Qafan yaxınlığındakı son tunc dövrünə aid kurqanlaran (Пиотровский Б. Б., 1949) əldə edilmiş nümunələrin DNT analizləri də eyni nəticəni vermiş və onlardan da R1b Y-xromosomu tapılmışdır (Morten E., 2015).

Əldə edilən bu nəticələr Güney Qafqaz ərazisindəki orta Eneolit və Tunc mədəniyyətlərinin eyni xalq tərəfindən yarandığını və bölgədə qırılmayan, davamlı vahid bir etnik mədəniyyətin mövcud olduğunu sübut edir.

Qafqaz türklərinin genetik yapısının öyrənilməsi işində bir çox alimlərin böyük xidmətləri olmuşdur. Onların apardıqları autosm DNT və klassik markerlər (Bulayeva et al., 2004, 2006; Почешхова, 2008; Боготова, 2009; Caciagli et al., 2009); mitoxodrial DNT markerləri (Бермишева и др., 2003, 2004; Nasidze et al., 2003; Nasidze et al., 2004; Почешхова Э.А., 2008; Кутуев, 2009); Y-xromosomlar (Nasidze et al., 2003; Nasidze et al., 2004; Underhill et al, 2010; Bulayeva et al., 2006; Caciagli et al., 2009; Mirabal et al., 2009; Боготова, 2009; Кутуев и др., 2010) istiqamətində tədqiqatlar türklərin Qafqazdakı yazıya qədərki və yazı sonrası genetik tarixini və miqrasiyalarını öyrənmək baxımından çox böyük önəm daşıyır.

Azərbaycan Respublikasında sistemli və əsaslı genetik analizlər aparılmadığından bizim genetik yapımız haqqında məlumatları Rusiya alimlərinin Dağıstan (Dərbənd) azərbaycanlıları üzərində apardıqları tədqiqatlardan öyrənmiş oluruq. Həmin tədqiqatlardan belə məlum olur ki, bu gün də Azərbaycan türklərinin genetik yapısında, Kür-Araz mədəniyyəti və «Kür-Araz eneoliti» dövründə olduğu (Iosif Lazaradis et al) kimi, R1b Y-xromosomu aparıcı yer tutur.

Qafqazın 6 türk xalqının – azərbaycanlıların, balkarların, qaraçaylıların, qaranoqayların, qumuqların və noqayların Y-xromosom markerlərinin (N=870) genişləndirilmiş vahid panel (58 SNP və 17 STR) üzrə təhlilini verən R. A. Saxalyaxo genetiklər arasında R1b-M343 haploqrupunun 18 nəsil budağını ilk dəfə təsnif etmiş və göstərmişdir ki, qaranoqaylarda müşahidə edilən R1b1a1-M73 variantı mənşə etibarı ilə Asiyanın geniş çölləri ilə bağlıdır və Qafqaza Asiya çöllərindən gəlmişdir. Alimin yazdığına görə, osetinlərin və Abxaz-Adıq qrupu xalqlarının (abxazlar, abazalar, adıqlar, çərkəzlər, kabardalılar və şapsuqlar) genetik yapısında dominantlıq təşkil edən G2a-P15 haploqrupuna sadəcə qaraçay və balkarlarda rast gəlinir. Digər dörd türk xalqında həmin haploqrup müşahidə edilmir və ya da olduqca önəmsiz dərəcədədir (Схаляхо Р. А., 2013, с. 4). Bu isə qaraçay və balkarların digər türklərdən fərqli olaraq, adı çəkilən qonşu xalqlarla iç-içə yaşamasından, əsirlərlə qız verib-almasından qaynaqlanır. Azərbaycan və qumuq türklərində isə R1b və R1a haploqrupları ilə yanaşı önəmli ölçüdə Nax-Dağıstan xalqları (çeçen, inquş, ləzgi, dargin, lak, tabasaran və s.) üçün xarakterik olan J1-M267 və J2a-M172 haploqrupları da maşahidə edilir. Noqaylarda və qaranoqaylarda, digər dörd türk xalqında rast gəlinməyən N1-LLY22 və C-M130 haploqrupu da qeydə alınıb ki, bu da onların yerli olmadığını, Qafqaza Şərqi Avrasiya çöllərindən gəldiyini təsdiq edir (Схаляхо Р. А., 2013, с. 4).

Qaraçay və balkarların genetik kodları onların Çuxur mədəniyyəti – Döyüş baltaları mədəniyyəti – Kərtmə mədəniyyət – İskit, sak, sarmat və alan mədəniyyəti – xəzər mədəniyyəti xətti ilə Qərbi Avrasiyanın eneolit mədəniyyətinin birbaşa varisləri olduqlarını və ən azı həmin dövrdən, yəni eneolit dövründən Şimali Qafqazda yaşadıqlarını sübut edir və bu nəticə heç bir şübhə doğurmur.

Eyni sözləri genetik baxımdan «Kür-Araz eneoliti»nin birbaşa genetik varisləri (Iosif Lazaradis et al) olan Azərbaycan türkləri üçün də söyləmək mükündür. Biz də bu ərazilərdə ən azı eneolit dövründən məskunuq. Arxeoloqlara inansaq, babalrımız bu ərazilərə «Kür-Araz eneoliti» dövründə Şimali Mesopatamiyadan, başqa sözlə, Şərqi Anadoludan köç etmişlər. Onların fikrincə, elm aləmində «Leylatəpə mədəniyyəti» adı ilə tanınan mədəniyyət bilavasitə həmin köçün nəticəsində peyda olmuşdur.

Onların bu fikri genetiklərin fikri ilə üst-üstə düşür. Belə ki, tədqiqatlar göstərir ki, Azərbaycan və qumuq türklərində dominant olan R1b haploqrupunun R1b1a2a-L23 və R1b1a2-M269 variantları (haplotipləri) Ön Asiya (Şərqi Anadolu) mənşəlidir. Qaranoqaylarda müşahidə edilən R1b1a1-M73 haplotipi isə Azərbaycan və qumuq türklərində dominantlıq təşkil edən R1b1a2a-L23 və R1b1a2- M269 haplotiplərindən fərqli olaraq, Ön Asiya mənşəli deyil, Şərqi Avrasiya mənşəlidir (Схаляхо Р. А., 2013, с. 13-15).

Eneolit dövründə toxuculuq sənəti daha da inkişaf etmişdi. Azərbaycanın bir sıra Eneolit abidələrindən — Kültəpə 1, Hacı Firuz, İlanlıtəpə, Babadərviş, Leylatəpə və sairə abidələrdən tapılmış iy ucları, habelə Əlikömək təpəsindən tapılmış saxsı qabın səthində qalmış toxuma izi bunu sübut edir (Baxşəliyev V., 2007).

Şəkil 17. Qobustanın Eneolit dövrünə aid petroqliflərindən birində rast gəlinən bir ideoqrafik işarənin saxsı qablarda (e.ə I minillik) və xalçalarda minillər ərzində damğa-naxış formasında yaşadığını görürük

Anau Seal (2300 BC) - Turkmenistan

Tamgas on Turkic rugs

Şəkil 18. Anau mədəniyyəti dövrünə aid bir möhür (e.ə. III minillik) və onun xalça naxışlarındakı təkrarı

Artıq ilk Tunc dövründən etibarən xalçaçılıq sənətinin Anadolu və Azərbaycanla sınırlı qalmadığını, bu sərhədləri aşaraq Türkmənistan ərazisinə qədər yayıldığını tam əminliklə söyləyə bilərik. Bunu vaxtilə Cənubi Türkmənistanda qazıntılar aparmış məşhur rus arxeoloqu Sarianidi də qeyd etməkdədir. O, tapdığı Son Eneolit - Erkən Tunc dövrlərinə aid saxsı qabların üzərindəki naxışların bu gün də həmin ərazidə toxunmaqda olan türkmən xalçalarının naxışları ilə eynilik təşkil etdiyini görüb son dərəcə heyrətlənmişdi (**Bax: Şəkil 18**). Sarianidi həmkarı Masson ilə birlikdə qələmə aldıqları "Qaraqum: Sivilizasiyanın ilk şəfəqi" adlı kitabında bu mövzuya toxunaraq yazır: "Eramızdan əvvəl lll minilliyin ikinci yarısından etibarən Cənubi Türkmənistan qəbilələrinin dulusçuluq sənətində böyük dəyişikliklər baş verməyə başladı. Zoomorf motivlərin yerini həndəsi naxışlar tutdu. Bu naxışlar ağlasığmaz bir şəkildə xalça naxışlarını xatırlatmaqdadır" (Массон В. М., Сарианиди В. И., 1972).

Mütəxəssislər Eneolit dövründə Qafqaza Yaxın Şərqdən miqrasiya edən Ubeyd mədəniyyəti təmsilçilərindən söz açarkən onların gəldikləri ərazilər sırasında Türkiyədəki Arslantəpənin də adını xüsusi çəkirlər. Məsələn, 18 №-li Soyuqbulaq kurqanında aşkar edilmiş «Coba bowl» tipli kasadan söz açan N. Müseyibli onun paralellərinin Şərqi Anadolu-Şimali Mesopotamiyanın Uruka qədərki xalkolit abidələrindən – Arslantəpə, Oylum Höyük (Helwing 2012, p. 2012), Hammam at Türkman (Akkermans 1988, p. 312-313) və s. abidələrdən məlum olduğunu diqqətə çatdırır (Müseyibli N. 2014, s. 45). Ümumiyyətlə, «Kür-Araz eneoliti»nin, eləcə də Kür-Araz mədəniyyətinin etno-mədəni bağlarının dəqiqləşdirilməsində Malatyada yerləşən Arslantəpədə aparılmış qazıntılar nəticəsində aşkar edilmiş arxeoloji materialların böyük rolu olmuşdur. Bu materialların A. Palmeri tərəfindən dərcindən sonra (Palmiery A, 1973) eneolit və ilk tunc dövrlərində Şərqi Anadolu-Qafqaz etno-mədəni birliyi barədə fikirlər ortaya çıxmışdır.

Qazıntılarına hələ 1933-cü ildən başlanılan Arslantəpədə öncə hetlər (hithitlər) dövrünə aid üst mədəni təbəqələrindən biri öyrənilmiş, sonrakı illərdə L. Laportyenin rəhbərlk etdiyi bir fransız heyət (Laporte L., 1934, s. 257-285; Laporte L., 1939, s. 43-56) buranın e.ə. V minillikdə məskunlaşdığını, şəhərdə həyatın kəsintiyə uğramadan b.e. XI əsrinə qədər davam etdiyini təsbit etmişdir (Palmieri, 1981, s. 101-119).

1960-cı illərdən etibarən başlanılan işi italyan arxeoloqlar davam etdirmişlər. Qazıntıları bundan sonra Romanın La Sapienza Universitetindən olan arxeoloqlar qrupu aparmışdır. Qrupa 1970-ci illərə qədər A. Palmieri (Palmieri, 1981, s. 101-119), ondan sonra isə M. Frangipane başçılıq etmişlər (Burney C., 1993, s. 311-317; Frangipane M., 1997).

Belə hesab edilir ki, son Uruk dövrü ilə eyni dövrə təsadüf edən dövrdə, yəni e.ə. 3400-3200-cü illərdə burada geniş yanğınlar olmuşdur. Həmin dövrdən etibarən yaşayış məskəni Qafqazdan gələn yarımköçəri tayfaların hakimiyyəti altına keçmiş və bura əvvəlkindən xeyli böyük bir şəhərə çevrilmişdir (Palmieri, 1981, s. 101-119). M. Frangipanenin yazdığına görə, sözügedən yarımköçərilər Kür-Araz mədəniyyətinin daşıyıcıları idilər (Frangipane M., 2014, p. 169 -182).

Aparılan arxeoloji tədqiqatlar nəticəsində Arslantəpədə e.ə. 3600-3500-ci illərə aid bir məbədin qalıqlarına, eləcə də e.ə. 3300-3000-ci illərə aid saray kompleksinə rast gəlinmişdir. Buradan xeyli miqdarda möhür, mis, gümüş və qızıldan hazırlanmış müxtəlif təyinatlı əşyalar tapılmışdır. Bütün bunllar arxeoloqlara həmin dövrdə Arslantəpənin önəmli bir siyasi, dini və mədəni mərkəzə çevrildiyini söyləməyə əsas vermişdir (Burney C., 1993, s. 311-317).

Şübhəsiz ki, bütün bu tapıntılar içərisində 2015-ci ildə Arslantəpə sarayından üzə çıxan, e.ə. IV minilliyin sonlarına aid edilən kərpicdən hörülmüş hökmdar taxtı daha böyük önəm daşıyır. Maraqlıdır ki, taxtın arxasında, divarda iki pəncərəyə, daha doğrusu onların qalıqlarına rast gəlinib ki, bu da çox maraqlı tapıntılardan biri hesab edilir (Frangipane M., 2014, p. 169 -182).

Mövzumuz baxımından ən maraqlı tapıntı isə Sarayın yaxınlığında aşkar edilən, e.ə. 2900-cü ilə aid olan kurqandır. Alimlər onun hökmdarlardan birinin məzarı olduğu fikrindədirlər. Maraqlıdır ki, kurqanın qəbir kamerasının daş örtüyü üzərində oturdulmuş vəziyyətdə dəfn edilmiş dörd gənç yaşlarında insan skeletinə də rast gəlinmişdir ki, onların qurban edildikləri sanılır (Palmieri, 1981, s. 101-119).

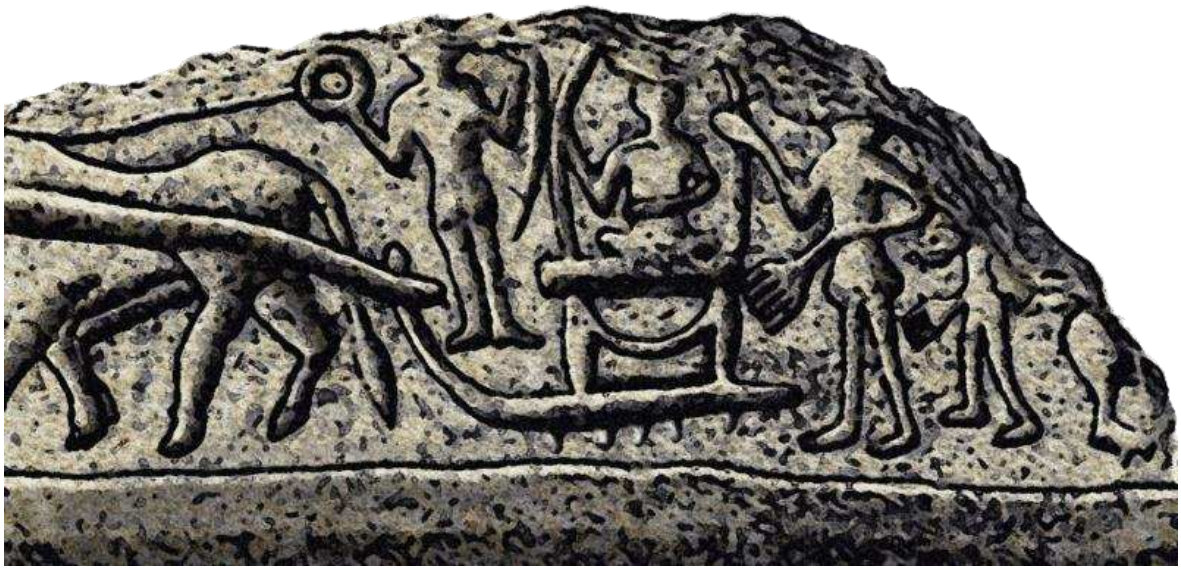
Ərazidə uzun illərdən bəri arxeoloji qazıntılar aparmış arxeoloqların dediklərdən belə aydın olur ki, Arslantəpəyə təqribən e.ə. 3400-cü illərdə Güney Qafqazdan gələn Kür-Araz mədəniyyəti (R1b) daşıyıcıları hakim olmuş, təqribən e.ə. 3300-cü ildə burada dövlət qurulmuş və hökmdar sarayı mövcud olmuşdur. Sarayda oturan hökmdarlar kurqanlarda dəfn edilərdi və dövrümüzədək e.ə. 2900-cu illərə aid belə kurqanlardan, yəni hökmdar kurqanlarından biri gəlib çıxmışdır. Bu isə o deməkdir ki, artıq ən azı e.ə. 3300-3200-ci illərdə burada bir prototürk dövləti mövcud idi. Daha doğrusu bu şəhər bütün «Kür-Arazlı»ların bir növ paytaxtı, mədəni və siyasi mərkəzi idi.

Əldə olan məlumatlar bu mədəniyyətin yaranmasında protooğuzların birbaşa iştirak etdiyini söyləməyə tam əsas verir. Bunu təkcə genetik tədqiqatların nəticələri deyil, həm də Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid qayaüstü rəsmlər içərisində aşakar edilən oğuz damğaları sübut edir.

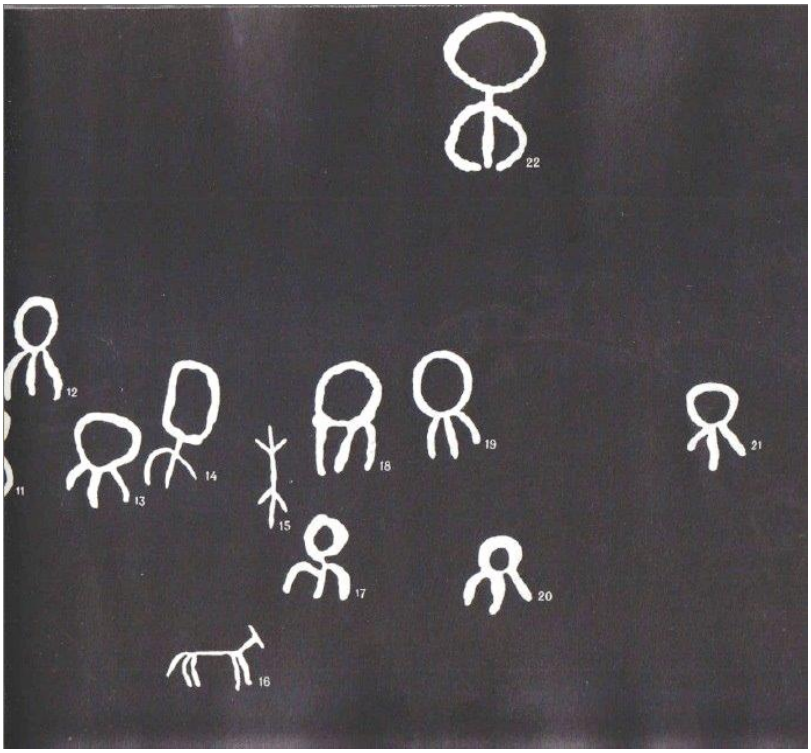
S. P. Tolstov və ona istinad edən X. Koroğlu Səlcuqluların Azrbaycan və Ön Asiyaya köçündən öncə də türkmənlərin, yəni oğuzların yaşadığını etiraf etmişlər (Толстов, 1938, s. 80; Koroğlu, 1999, s. 14-15). Şübhəsiz ki, bunlar «Kür-Araz eneolitini» və Kür-Araz mədəniyyətini quran, damarlarında R1b Y-xromosomunu daşıyan (İain Mathieson, et al., 2016) ən qədim oğuzların nəsilləridir. Onlar hələ Kür-Araz mədəniyyəti dövründə öz damğalarını qayaların üzərinə həkk etmişlər və bunun da sayəsində biz Kür-Araz mədəniyyətinin, o cümlədən e.ə. 3300-3200-cü illərdə təməlləri Arslantəpədə atılan ilk dövlətimizin (Frangipane M.,2002) məhz hansı protooğuz, eləcə də protoqıpçaq boy və soyları tərəfindən qurulduğunu çətinlik çəkmədən müəyyənləşdirə bilirik.

Professor Cəfər Cəfərovun yazdığına görə, türk soy və boylarının ən qədim düşərgələrini, ata-baba yurdlarını, onların doğma vətənlərini, habelə mövcud olmuş ünvanlarını müəyyənləşdirmək üçün həmin tamğaların müstəsna əhəmiyyəti vardır. Tamğa və işarələr, bir sıra başqa xalqlarda olduğu kimi, türk xalqlarının, o cümlədən Azərbaycan türklərinin də etnogenezində iştirak etmiş soy və

soybirləşmələrinin qədim yazı nümunələri kimi qiymətlidir. Azərbaycanın bir sıra rayonlarından tapılmış və 10-12 min əvvələ və daha sonrakı dövrlərə aid edilən müxtəlif işarə və tamğalar haqqında Cəfər Cəfərov və Əbülfəz Hüseyni kimi tədqiqatçılar fikir söyləmiş, Əbülfəz Hüseyni Gəmiqaya təsvirləri, Cəfər Cəfərov Qobustan petroqlifləri içərisindən üzə çıxartdıqları, Firəngiz Muradova isə Şirvan zonasında tapdığı tamğalardan söhbət açmışlar (Cəfərov, 1987, s. 29-36).



Şəkil 19. Arslantəpədən tapılmış silindrik möhürün (e.ə. IV minilliyin sonları) basma əksi



Şəkil 20. Qobustanda rast gəlinən qədim türk damğaları

Şəkil 21. Timərədə aşkar edilən və Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid edilən oğuz damğaları

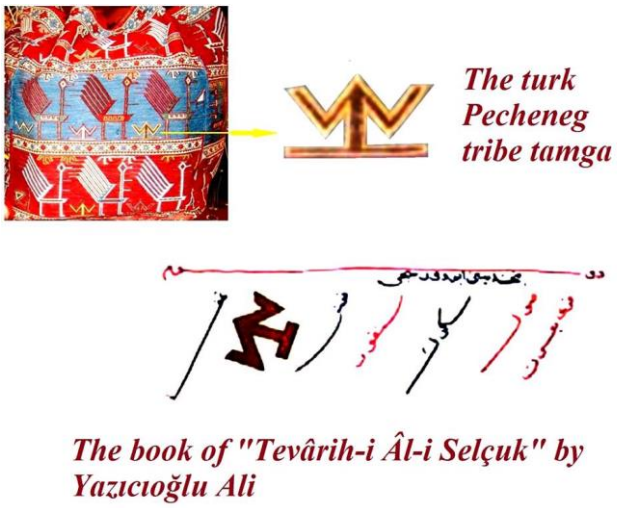
Mövzumuz baxımınadan e.ə. III minilliyə aid edilən, İranın şimal-qərbində yerləşən Timərə (Teymərə) qayalıqlarında rast gəlinən oğuz boylarına məxsus damğaların (Naserfərd M., 2016) müstəsna əhəmiyyəti var (**Bax: Şəkil 21**). Bu damğalar protooğuzların bu ərazilərin ən qədim avtoxton sahibləri olduğunun, buralarda ən azı Erkən Tunc dövründən məskun olduqlarının və dünya sivilizasiyasında önəmli mərhəllərdən biri olan Kür-Araz mədəniyyətinin yaradıcıları qismində çıxış etdiklərinin təkzibedilmz sübutudur.

Maraqlıdır ki, eyni türk-oğuz soylarının damğalarına çox-çox sonrakı dövrlərdə toxunmuş xalçaların naxışları içərisində də rast gəlinməkdədir (**Bax: Şəkil 22-27**) (Yengi Ögə., 2016, s. 106-111; Tuncay B., 2017, s. 62-71).

Şəkil 22. Üzərində 24 oğuz boyundan bayandurların damğası olan xalça

Şəkil 23. Üzərində 24 oğuz boyundan dodurğaların damğası olan xalça

Şəkil 24. Üzərində 24 oğuz boyundan salğurların (salurların) damğası olan xalça

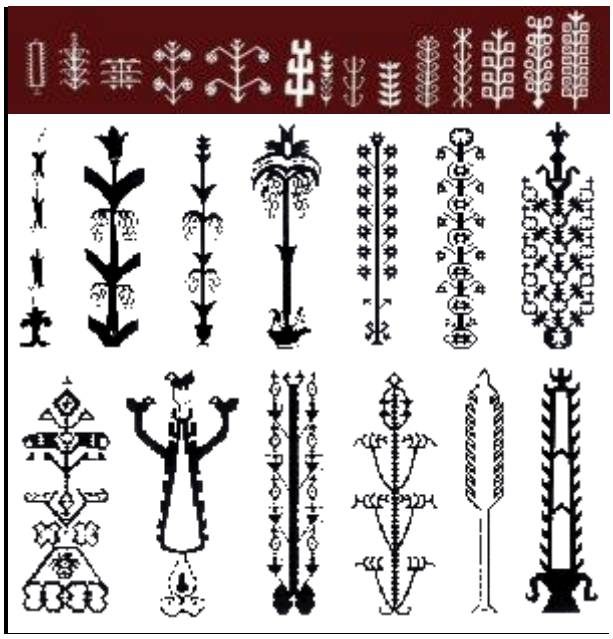


Şəkil 25. Üzərində 24 oğuz boyundan peçeneqlərin damğası olan xalça

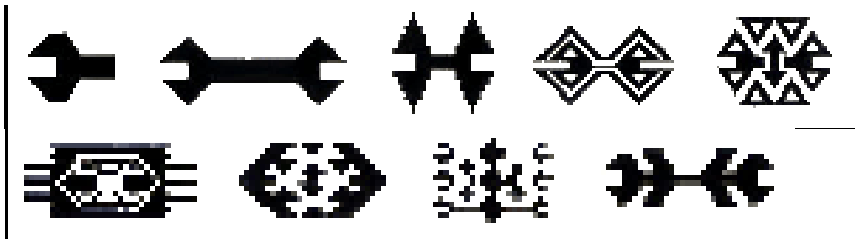
Şəkil 26. Üzərində 24 oğuz boyundan bügdüzlərə aid damğa olan xalça

Şəkil 27. Üzərində 24 oğuz boyundan iğdirlərə aid damğa olan xalça

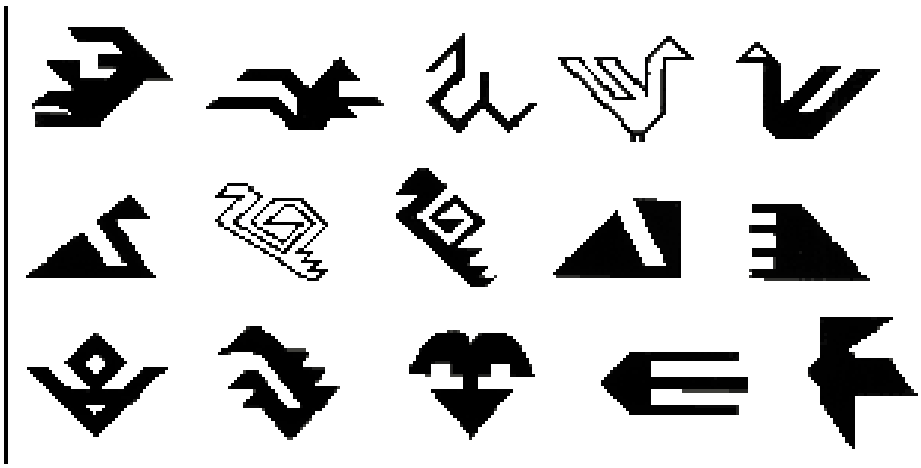
Beləliklə, xalçalarda rast gəldiyimiz naxışların bir qisminin tarixinin xalçaçılığın tarixindən daha qədim olduğunu, sonrakı dövrlərdə qaya təsvirlərdən xalçalara da keçdiyini görməkdəyik. Onlardan bir qismi sırf piktoqrafik, digər bir qismi isə sırf ideoqrafik mahiyyət daşımaqdadır. İkincilərə damğaları aid edə bilərik. Təsadüfi deyil ki, mütəxəssislər xalça naxışlarının qədim piktoqrafiya və ideoqrafiya nümunələri kimi qiymətli mənbə olduğunu və qədim insanların dünyagörüşü barədə informasiya daşıyıcıları olduğunu qeyd edirlər. Belə hesab edilir ki, hər bir naxış müəyyən bir sözü ifadə edir (**Bax: Şəkil 28-32**) və bu naxışlar əslində mənaları unudulmuş təsvirli yazılardır (Yengi Ögə, Tuncay B.).



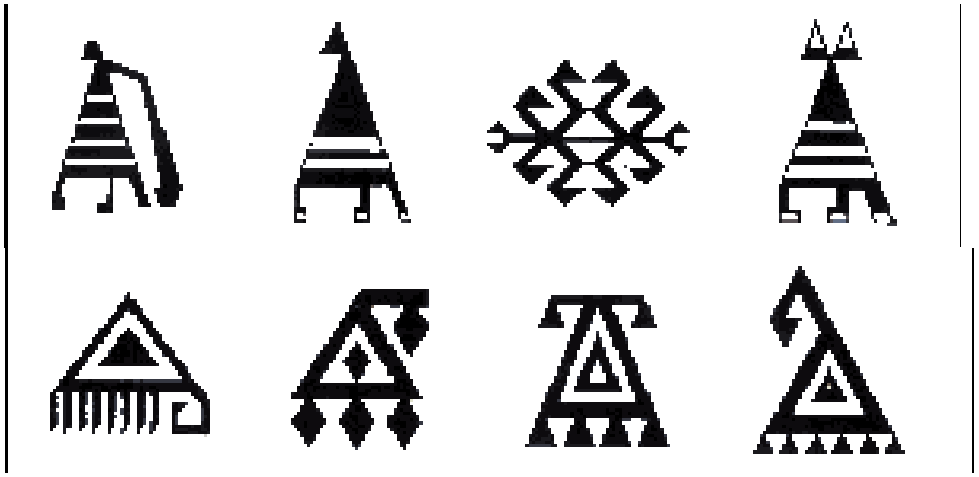
Şəkil 28. Azərbaycan və Anadolu xalılarında rast gəlinən həyat ağacını ifadə edən ideoqram formaları



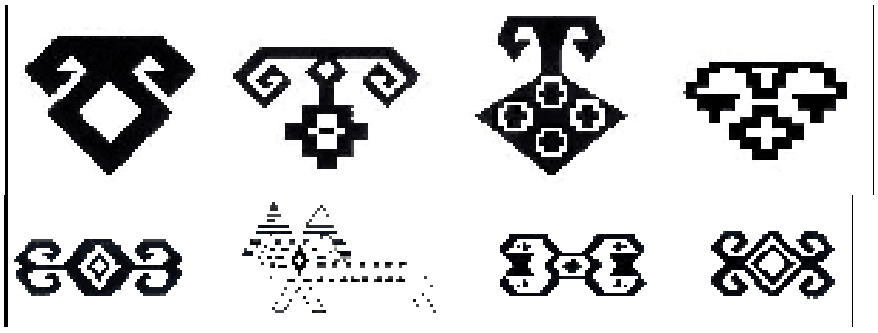
Şəkil 29. Azərbaycan və Anadolu xalılarında rast gəlinən qurd izi ideoqramının müxtəlif formaları

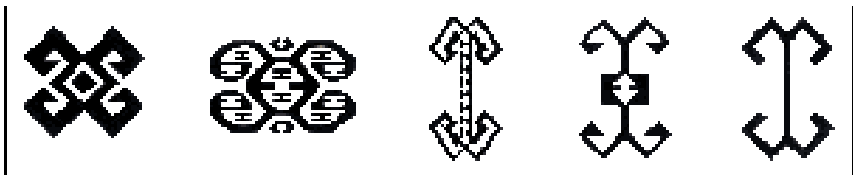


Şəkil 30. Azərbaycan və Anadolu xalılarında rast gəlinən quş ideoqram-naxışları



Şəkil 31. Azərbaycan və Anadolu xalılarında rast gəlinən əqrəb ideoqram-naxışları





Şəkil 32. Azərbaycan və Anadolu xalılarında rast gəlinən qoç ideoqram-naxışları

Qədim Azərbaycan türk tarixinin ortaya qoyduğu soy mədəniyyətinin və törə qanunlarının, naxışlardakı gizli və ya aşkar formada görüntüləri yetərincədir. Sənətşünas alim Xədicə Əsədova yazır ki, uzaq keçmişdən bu günədək Azərbaycan dekorativ sənətində təsvir olunan bir çox rəsm və ornament vardır ki, hazırda onlar sırf bəzək xarakteri daşıyırlar. Xalqın həyat tərzi və məişətində xususi rol oynayan bu ornament motivləri əvvəllər rəmzi məna kəsb etmişlər. Təsvir olunmuş rəmzlərin, işarələrin semantik mənasına gəldikdə isə onlar əsasən zənginliyin, bolluğun, baharın, məhəbbətin, diriliyin, şərəfin, qəhrəmanlığın, qələbənin, güc–qüdrətin, odun, alovun, müqəddəsliyin, dini ayinlərin ifadəsidir. Xalça sənətində geniş yayılmış elementlərdən biri də "S"-vari motivlərdir. Bir sıra tədqiqatçılar bu elementin stilitzə olunmuş əjdahanın təsviri olması fikrini irəli sürürlər. Digər tədqiqatçıların araşdırmalarında bu cür elementlərin damğa, işarə olması fikri irəli sürülür.Tuncer Gülensoy bu cür elementlərin qədim oğuz tayfalarının (Bayandur, İqdır, Kızık və s. boylarının) damğaları olduğunu yazır (Yengi Ögə, Tuncay B).

Tanınmış qumuq tədqiqatçısı Murad Aci yazır ki, "Praktik insanlar olan türklər, demə, öz qılınc, dəbilqə və zirehlərini, eləcə də at nəsnələrini bəzəmək xatirinə bəzəmirdilər. Naxış onun sahibinin bu və ya digər soy və ya boya mənsub olduğunu bildirirdi, yəni işarə rolunu oynayırdı. Beləcə soyun birliyi vurğulanmış olurdu. Türklərdə hətta ornamentlər standartlaşdırılırdı. Çünki naxışlar informasiya daşıyıcısı idilər.

Bu informasiyanı çox istedadlı və diqqətli adam olan çuvaş alimi Trofimov orijinal yolla və çox uğurla deşifrə edə bilmişdir. O, əcdadlarımızın adətən ornamentlərin köməkliyi ilə söz və kəlmələri ifadə etdiklərini təsbit etmişdir. Rəssamlar ustalıqla damğalara naxış şəkli verirdilər. Ukraynalı, kazak və çuvaşların tikmələrini araşdıran Trofimov onları oxudu və gözlənilməz bir nəticəcəyə gəldi: Ən qədim dövrlərdə insanların vizit kartı rolunu məhz naxışlar oynayırdılar. Onlar sadəcə gözəlliyə xidmət etmirdilər, yalnız özünkülərin başa düşəcəyi gizli yazı kimi də çıxış edirdilər" (Аджи М. 1998).

Sənətşünas alim Xədicə Əsədovann sözlərinə görə, Azərbaycan naxış sənətinin sistemli tədqiqi belə bir fikir söyləməyə imkan verir ki, naxış mədəniyyətimizin kökləri neolit–eneolit dövründən başlayaraq orta əsrlərdə, xüsusilə İslam dininin yayılmasından sonra zirvəyə çatmışdır. O yazır ki, Azərbaycan xalçalarında quş obrazlarının təsvirləri də üstünlük təşkil edir. Qədim dövrlərdə ulu, dini, himayədar, ana ilahə kimi mifik təsəvvürlərlə əlaqədar tətbiq olunan quş təsvirləri, sonralar dekorativ məzmun üslubunda təsvir olunurlar. Daha sonralar isə bəzək elementinə çevrilən müxtəlif quş təsvirləri stilizə edilir, daha çox təhrif olunur, mücərrədləşdirilir. Dekorativ sənətdə geniş yayılmış bu cür obrazlara humay, tovuz quşu, göyərçin, bülbül, qartal, ördək, xoruz və s. quşlar daxildir: "Xalçalarda da geniş tətbiq olunan bu obrazların müxtəlif işlənmə

üslubları mövcuddur. Tətbiq olunduqları əşyalara yüksək bədii məna bəxş edən bu cür obrazlara Azərbaycanın hər bir bölgəsində toxunulmuş xalçaların üzərində rast gəlinir.

Şəkil 33. Üzərində onqon quş təsvirlərinin yer aldığı xalça məmulatıarı

Alimin fikrincə, Şərq aləmində quş insanın ruhu mənasını ifadə edir. Hər bir insanın quş şəklində bir qoruyucu ruhu olduğu, ölən insanın ruhunun göyə yüksəlib quş kimi uçması, biri öləndə "quş kimi uçdu getdi" tipli ifadələr hələ də xalq arasında mövcuddur. Qədim türklərin minilliklər öncə yaranıb inkişaf edən inamlarında quş təsvirləri böyük simvolik əhəmiyyət daşımış, semantik mənada güc – qüdrəti ifadə etmişdir. Bu mənada Oğuz tayfasının (Oğuz xanın 24 nəvəsinin) damğası, onqonu məhz – qırğı, çalağan, şahin, humay, qartal və s. quşların adı ilə bağlı olmuşdur:

"Onu da qeyd etməliyik ki, quşların semantik mənalarında su quşlarının (xüsusilə ördək) əhəmiyyəti çox böyuk olmuşdur. Suyu, həyatı təmsil edən bu quş təsvirləri həyatın yaranmasını və daimiliyini ifadə etmişdir. Xalçalarda rast gəlinən quş təsvirləri arasında naxış formasını almış motivləri və ya quşların sxematik təsvirləri ilə yaradılmış kiçik kompozisiyalar da mövcuddur (**Bax: Şəkil 33**). Bu cür kompozisiyalarda quşlar heraldik (simmetrik) prinsiplə təsvir olınurlar. Bu kompozisiyalarda isə quşlar mərkəzdə yerləşdirilmiş nəbati motivin (gül, çiçək, ağac və s.) yanlarında üz-üzə ya da əks istimaqəmətə baxan şəkildə təsvir olunurlar" (Tuncay B., 2015a).

Xədicə Əsədovanın yazdığına görə, xalça naxışları arasında inanclar və totemlərlə əlaqədar tipoloji qrupa daxil olan motivlərə də tez–tez rast gəlinir. Astral inanclarla bağlı təsvirlərə "Malıbəylı" kompozisiyalı xalçalarda daha çox rast gəlinir. Bu cür xalçalarda əsas göllərin içərisində həm günəşi təmsil edən svastika, həm də həndisiləşdirilmiş "bulud" təsvirləri yerləşdirilir. Bu təsvirlərin

qəbiləni, tayfanı ifadə edən əsas gölün içərisində yerləşdirilməsi bu inancların keçmişdə böyük əhəmiyyətə malik olmasını bir daha sübut edir. Xalçalar üzərində olan bu cür təsvirlərə əsasən göl əkinçiliklə və ya təsərrufatla məşgul olan tayfanı ifadə edir: "Gölün mərkəzindəki günəş odu, alovu, istiliyi, bulud isə suyu – ilkin təbiət ünsürlərinin vəhdətini təmsil edir. Astral inanclarla bərabər tayfalar, qəbilələr, xalqlar arasında müxtəlif inanclar da mövcuddur. Zaman keçdikcə bu inanclar totemlərlə, dini inanclarla əvəz olunur. Əvvəllər müxtəlif allahlara, ruhlara inananlar artıq müxtəlif totemlərə inanırlar. Bir çox hallarda günəşi xarakterizə edən bu cür totemlərə "tovuz quşu", "şir", "keçi" və s. heyvan fiqurları daxil idi. Xalçalar üzərində isə bü cür totemlərlə bağlı olan elementlərə tez–tez rast gəlinir" (Yengi Ögə, Tuncay B).

M. Hüseynova da bəzi xalça naxışlarının piktoqrafik xarakter daşıdığını, ayrı-ayrı heyvan təsvirlərinin simvollaşmış forması olduğunu əyani misallarla ortaya qoymuşdur (Hüseynova M., 2015, s. 170-171, 186-188,190-191, 208, 211, 242-243, 246). Təbii ki, həmin naxışlar konkret heyvanı əks etdirsə də, bu o demək deyil ki, məqsəd bilavasitə həmin heyvanları ifadə etmək olub. Bu halda söhbət onların daşıdığı mifoloji və astral mənalardan getməlidir. Şübhəsiz ki, bəzi bu tip naxışlar müəyyən bir totemi, daha doğrusu onqonu ifadə etməkdədir.

İstər Gəmiqaya, istərsə də Qobustanən son Eneolit - ilk Tunc dövrünə, başqa sözlə Kür-Araz mədiniyyəti ilə eyni dövrə təsadüf edən qayaüstü təsvirlərində, eləcə də o dövrün keramika və tətbiqi sənət nümunələrində keçi ilə ulduzun qoşa təsvirlərinə çox sıx-sıx rast gəlinməkdədir.

Sözügedən təsvirlərdə ulduz bəzən xaç, bəzənsə svastika formasında olur. Bu tip piktoqrafiya nümunələrinin önəmi ondadır ki, onlar xalq arasında geniş yayılmış "Təkə Ülkərə (ulduza) baxan kimi baxmaq" ifadəsini əks etdirir. Əslən Qərbi Azərbaycandan olan Meğri rayonunun Lök (indi Vartanazor) kəndindən olan Babayev Qurban Xanəli oğlunun (1959) bizə verdiyi şifahi məlumata görə, təkələr yalnız Ülkər ulduzu peyda olanda dişi keçilərə yaxınlaşırlar. Bu üzdən də təkələr həmişə ildə sadəcə bir neçə gün görünən bu ulduzu gözləyir və o çıxdıqda gözlərini ona dikirlər.

Şəkil 34. Gəmiqaya təsvirlərində və xalçalarımızda rast gəlinən ortaq motivlər

Maraqlıdır ki, bənzər motivə təkcə qayaüstü rəsmlərdə deyil, xalçalarımızda da rast gəlinir ki (**Bax: Şəkil 34**), bu da bizə motivin bilavasitə əski türk dünyagörüşü ilə bağlı olduğunu bir daha əsaslı surətdə sübut edir. Xalçalarımızda Tunc dövrünə aid edilən başqa qayaüstü rəsmlərdən tanıdığımız digər piktoqrafik motivlər də geniş yayılmışdır (Yengi Ögə, Tuncay B).

Rasim və Toğrul Əfəndilər bildirirlər ki, xalçalarımız ta qədim zamanlardan başlamış bu günə qədər həyat və məişətimizdə sırf əməli əhəmiyyət kəsb etməklə yanaşı, böyük bədii ideyaya da malik olublar. «Xalçalarımızın bədii xüsusiyyətləri və məzmunu, əsasən onda tətbiq olunan ornament və rəng vasitəsilə öz əksini tapıb. Xalçalarımızda əks olunmuş yüzlərlə müxtəlif şəkilli quş, heyvan, insan təsvirləri, məişət əşyalarından, damğalardan ibarət olan ornamentlər bəzən real və sxematik şəkildə tətbiq olunub. Bu ornamentlərin keçdiyi tarixi yola nəzər yetirsək, onların real vəziyyətdən mücərrədliyə doğru inkişaf etdiyini görərik. Maraqlıdır ki, bu tarixi inkişaf yolunda təsviri və ornamental motivlər nə qədər öz simasını dəyişsə də, anlaşılmaz olsa da, onların adı, mənası itməyib, bu günə qədər yaşayıb. Məsələn, xalçaçı qadınlarımız indi də qarmağabənzər ornament elementinə əjdaha, üçbucağa oxşar bəzəyə dəyə, başları çəngəltək haçalanmış bəzəyə isə qoç deyirlər. Bütün bunlar ondan irəli gəlir ki, xalçalarda olan təsvirlər və onların adı nəsildən-nəslə keçərək toxucunun həyatı, məişəti, dünyagörüşü ilə sıx əlaqədə olub. Ona görə də xalçada olan naxışlarla onu yaradan xalqın tarixini, folklorunu, hətta mifologiyasını belə izləyə bilərik» (Uğur, 2014).

Zəngəzur silsiləsinin suayırıcında qərar tapan Gəmiqaya sıldırım yamaclı, konusvarı formaya malik olan dağdır. O, qədim vulkanik süxurlardan əmələ gəlmişdir. Adı Nuh əfsanəsi ilə bağlı olan Gəmiqaya uzaqdan nəhəng gəmiyə bənzəyir. Görünür, belə zahiri oxşarlığa əsasən Kiçik Qafqazın ən yüksək zirvəsi olan Qapıcıq dağına (3904 m) xalq arasında «Gəmiqaya» adı verilmişdir. Buradakı rəsmlər 1968-ci ildən etibarən tədqiq olunmaqdadır.

Şəkil 35. Gəmiqaya təsvirlərində və xalçalarımızda rast gəlinən ortaq motivlər

Gəmiqayada simvolik məna ifadə edən çox maraqlı piktoqrafik xarakterli rəmzi işarələr – dairələr, dördbucaqlı, üçbucaqlı, svastika formalı nişanlar və s. həkk olunmuşdur (Əliyev V. H., 1993). Bu cür işarələr Naxçıvanda I Kültəpənin e.ə. II minilliyə aid Orta Tunc dövrü təbəqəsindən əldə edilmiş gil lövhə üzərində, eləcə də boyalı qablar üzərində də (**Bax: Şəkil 35-37**) cızılmışdır (Baxşəliyev V., 2008).

Şəkil 36. Gəmiqaya təsvirlərində və dekorativ-tətbiqi sənət nümunələrində, eləcə də xalçalarımızda rast gəlinən ortaq motivlər

Şəkil 37. Gəmiqaya təsvirlərində və xalçalarımızda rast gəlinən ortaq motivlər

Arxeoloqlar Gəmiqayadakı Qaranquş yaylağında, qayaüstü rəsmlərin həkk olunduğu ərazidə qədim türk boy və soylarına aid yurd yerlərinin qalıqlarını aşkara çıxarmış və müəyyən etmişlər ki, Alp çəmənlikləri ilə zəngin olan Qaranquş yaylağı bölgənin qədim sakinlərinin əsas ov məskənlərindən (Gəmiqaya rəsmləri, 2002), daha sonralar isə yaylaq yerləri olmuşdur. Elə həmin dövrlərdən, yəni son Eneolit - ilk Tunc dövründən buradakı qayalar üzərində insan və müxtəlif təsvirlər həkk edilmişdir (Müseyibov N., Bədəlov Ə., 1999).

Gəmiqaya rəsmləri kompozisiyalarının sadə və mürəkkəbliyinə, eləcə də, süjetlərinə görə bir-birindən seçilir. Heyvan rəsmləri tək, qrup halında və astral işarələrlə birgə təsvir edilmişdir. Bu təsvirlər arasında heyvanların mübarizəsi səhnəsi xüsusilə diqqətəlayiqdir. Öküz rəsmləri realist üslubda, buynuzları uzun və qövsvarı əyilmiş şəkildədir. Öküz qoşulmuş araba təsvirləri də vardır (Əliyev V. H., 1993).

Buradakı insan rəsmləri tək halda və kompozisiyalı səhnələrdə verilmişdir. Bəzi insan rəsmləri zoomorfik əlamətlərlə fantastik şəkildə təsvir edilmişdir. Aşkar olunmuş rəsmlər arasında ovçuların ox və kamanla, kəməndlə və s. ilə silahlandığı ov səhnələri, eləcə də rəqs səhnələri diqqəti xüsusi cəlb edir (Müseyibov N., 2001).

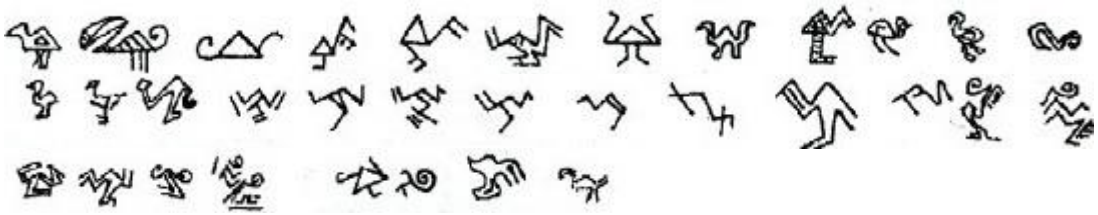
Gəmiqyada, eynən Qobustanda olduğu kimi, astral məzmunlu təsvirlərə də rast gəlinir. Burada Ay, Günəş və digər Göy cisimlərini simvolizə edən təsvirlər Kür-Araz mədəniyyətini yaratmış əkinçi - maldar türklərin inancları ilə bağlıdır (Müseyibov N., Bədəlov Ə., 1999).

N. Müseyibli haqlı olaraq bildirir ki, Gəmiqaya təsvirlərinin öyrənilməsi bölgənin qədim sakinlərinin baxışları ilə digər bölgələrdə yaşayan türk toplumlarının mifoloji-ideoloji sistemləri arasında genetik bağlılıq olduğunu təsdiq edir (Müseyibov N., 2001). Belə hesab edilir ki, burada izlərinə rast gəldiyimiz mifoloji təsvirlər müxtəlif əyələri, xeyir və şər qüvvələrini əks etdirir (Əliyev V. H., 1993).

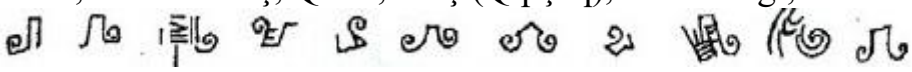
Konkret olaraq, damğalara gəlincə, onların tarixi çox-çox qədim olsa da, bu ideoqrafik işarələrdən geniş şəkildə istifadə edilməsinə ilk Tunc dövründən, başqa sözlə, Kür-Araz mədəniyyəti dövründən istifadə edilməyə başlanmışdır.

Maraqlıdır ki, Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid keramik qablar üzərlərindəki türk damğalarının bolluğu ilə fərqlənir. Bu tip damğalara sözügedən mədəniyyətin yayıldığı bütün ölkələrin (Azərbaycan, Qərbi Azərbaycan // Ermənistan, Gürcüstan, Şərqi Anadolu, Güney Azərbaycan, İran, Şimali Qafqaz) ərazisində təsadüf edilir. Nino Şanşaşvili onları aşağıdakı kimi qruplaşdırmışdır:

1.Quş təsvirlərini xatırladan damğalar - Amiranis dağı, Ozni, Beştaşeni (Beştaş), Qarni, Yanıqtəpə, Danqreuli, Şenqavit, Karun, Kirovakan, Triaaleti



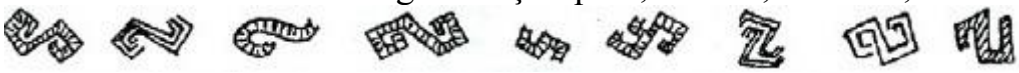
2. Yunan əlifbasındakı π (pi) hərfinə bənzəyən damğalar – Ozni, Maştotsblur, Baba-dərviş, Qarni, Ariç (Qıpçaq), İmiris dağı;



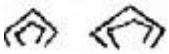
3. Latın əlifbasındakı “M” və ya “W” hərflərini xatırladan damğalar – Muxatqverdi, Moxrablur, Xəzərtəpə, Ariç (Qıpçaq), Təbərə-əl-Akrad;

4. Sacayağı xatırladan damğalar – Ozni, Aradeti, Ariç (Qıpçaq), Şenqavit;

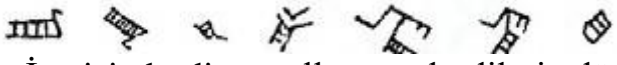
5. Meandrı xatırladan damğalar – Şenqavit, Arevik, Badaani;



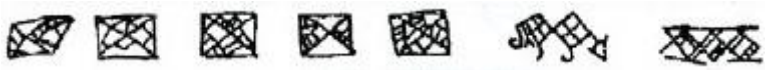
6. Açıq romb şəkilli damğalar – Ozni, Samşvilde;



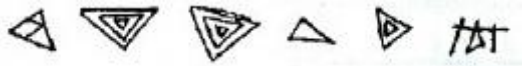
7. Zolaqlı ləkəyə bənzəyən damğalar – Xəzərtəpə;



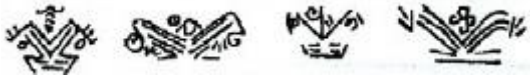
8. İçərisində diaqonallar qeyd edilmiş düzbucaqlı şəklində olan damğalar – Amiranis dağı;



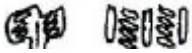
9. Üçbucaq formalı damğalar - Amiranis dağı, Kavasxlebi, Kültəpə, Eçimədzin (Üç kilsə);



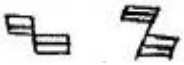
10. Düzbucaqlı üzərində sxematik bitki təsvirinin xatırladan damğalar – Şreşblur, Kültəpə;



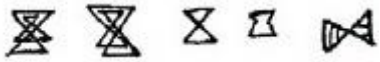
11. Kiril əlifbasının “Ф” hərfini xatırladan damğalar – Karnut, Myxatqverdi;



12. Latın əlifbasındakı “Z” hərfini xatırladan damğalar – Beştaşeni (Beştaş), Qarni, Badaani;

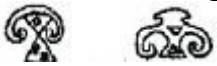


13. Təpələri birləşmiş iki üçbucaqlı şəklində olan “bas” damğası – Amiranis dağı;

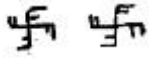


14. Ştrixlənmiş romb üzərində ikiqat spiral formalı damğa – Amiranis dağı;

15. “Bas” damğası və ikiqat spiral şəkilli damğa – Göyrəpə və Kültəpə;



16. Svastika formalı “as” (az // qas // qaz) damğası – Araqvi dərəsi, Təbərə-əl-Akrad;



17. Üçbucaq üzərində ikiqat spiral – Ozni, Plur;

18. Daraqşəkilli damğa – Kültəpə;

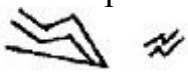
19. Çəngəl formalı damğa – Kvasxebi;

20. Kiprikcikli üçbucaq formalı damğa – Araqvi dərəsi;

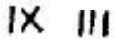
21. Antropomorf formalı damğa – Kvasxebi;

22. Sxematik şəkildə çəkilmiş bitkini xatırladan damğa – Ozni;

23. Sınıq xət formalı damğalar - Ozni;



24, 25. Latın rəqəmlərini xatırladan damğalar - Yanıqtəpə;



26. Ox damğası – Moxrablur;

27. Spiralşəkilli damğa - Ozni;

28. Dalğavari formalı damğa – Danqreuli dağı və Yanıqtəpə;

29. Kətməni xatırladan damğa – Muxatqverdi;

30. Buynuz damğası – Eliaziq;

31. İkibaşlı damğa – Kültəpə;

32. Qoşa yay damğası – Ozni;

33. “S” hərfini xatırladan damğa – Kültəpə.

Buradakı işarələrin bir qismini piktoqram, başqa bir qismini isə piktoqramlarla damğalar arasında keçid mərhələsinin işarələri hesab etmək daha doğru olar. Hərçənd ki, onların bəzisi artıq formaca sırf damğa xüsusiyyətləri daşıyır. Bilavasitə damğalara gəlincə isə, onlardan daha çox eyni dövrün maldar əhalisi istifadə etmişdir. Əsasən keçi və qoyun sürüləri bəsləməklə məşğul olan, köçəri həyat tərzi keçirən maldarlardan dövrümüzədək zəngin qayaüstü rəsmlər və eyni dərəcədə zəngin damğa arsenalı yetişmişdir. Üstəlik də onların fəaliyyət göstərdikləri coğrafiya Kür-Araz mədəniyyəti dövrünün torpağa bağlı əkinçilərinin yaşayış arealından çox-çox geniş olmuş və məhz onlar sözügedən mədəniyyətin nailiyyətlərini Avrasiyanın geniş coğrafiyasına yaymışlar. Metallurgiya, mədənçilik, dulusçuluq, toxuculuq, at minmək, araba düzəltmək, şalvar geymək və s. onlardan başqa xalqlara keçmişdir. Yazı gələnəyini də bütün dünyaya məhz onlar yaymışlar. Getdikləri hər yerə öz boy damğalarını həkk etməyi də, təbii ki, unutmamışlar (Yengi M. R., Tuncay B…).

Bu damğaların böyük əksəriyyətinə naxış elementi kimi xalça məmulatları üzərində də geniş rast gəlinir.

Maraqlıdır ki, damğalara xalça naxışları içərisində də rastlanmaqdadır (**Bax: Şəkil 38**). Firudin Ağasıoğlu bildirir ki, Azərbaycan xalçalarında olan qədim loqoqram, damğa və runik işarələr artıq ilkin ifadə funksiyasını itirib naxışa çevrilibdir:

"Lakin onların bu günə qədər donuq şəkildə olsa da, xalçalarda işlənmə gələnəyi göstərir ki, vaxtilə informativ yük daşıyan həmin işarələr Azərbaycanda geniş yayılmışdır... Xalça uzmanı L. Kərimovun əksər bölgələri əhatə edən "Azərbaycan xalçası" kitabından loqoqram, damğa və runik işarələrə aid seçib verdiyi örnəklər runik yazının Qafqaz mənşəli ehtimalı üzərində ciddi düşünməyə əsas verir.

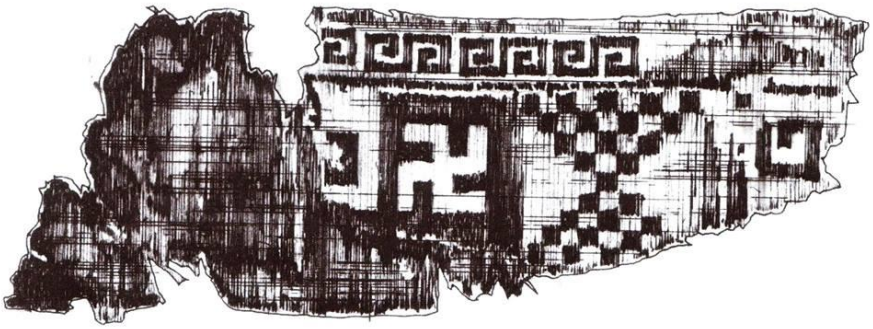
Bəzi xalça naxışlarının vaxtilə damğa-hərf olmasını görmək üçün onları runik yazıdakı eyni işarələrlə müqayisə etmək kifayətdir. Naxışların xalçada tam olmayan bu örnəyi də aydın göstərir ki, runik yazı xalça sənətində geniş işlənmişdir" (Ağasıoğlu F., 2000; Керимов Л., 1983).

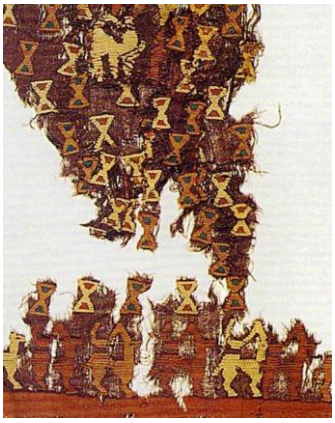
Şəkil 38. Üzərində müxtəlif damğa təsvirləri olan Azərbaycan xurcunu

Konkret bir misala nəzər salaq. Məsələn, Gəmiqyadan və Meşkinşəhrdən (Cənubi Azərbaycan) tapılmış bəzi qayaüstü təsvirlərdə keçi rəsminin zamanla necə simvollaşdığınının, Orxon-Yenisey yazılarından «b» səsini və «baş» kəlməsini ifadə edən işarəyə çevrildiyinin şahidi olmaq, bu təkamül prosesini əyani şəkildə izləmək mümkündür (**Bax: Şəkil 39-42**) (Yengi Ögə., 2013a).

Şəkil 39. Keçi təsvirinin «baş» damğasına çevrilməsinin Gəmiqaya (sol tərəf) və Meşkinşəhr (sağ tərəf) örnəkləri

Şəkil 40. «Baş» damğası



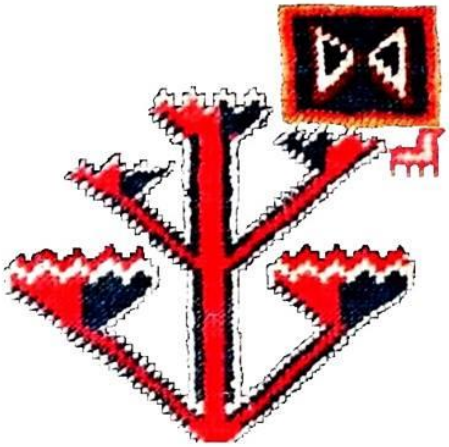


Şəkil 41. Bas damğası. Parfiya Arşakları dövrünə aid parça (Güney Azərbaycan. I-II əsrlər) və qədim uyğur xalısı (VII-VIII əsrlər)

Tədqiqatçı S. V. İvanovun təbirincə desək, milli ornament hər bir xalqın bədii mədəniyyətinin yüzillərlə yaşayan ən dözümlü elementidir. Bu baxımdan kökü Neolit-Eneolit dövrlərinə qədər uzanan, Tunc dövründə yeni elementlər qazanan piktoqrafik və ideoqrafik mahiyyətli xalça naxışlarımız da istisna deyildir. Eyni sözləri qayaüstü rəsmlər və damğalar haqqında da demək mümkündür. Məhz bu rəsm və damğaların sayəsində Kür-Araz mədəniyyəti dövrü maldarlarının Gəmiqaya (Azərbaycan) – Timərə (İran yaylası) – Saymalıtaş və Tenir Too (Qırğızıstan) istiqamətində, eləcə də digər istiqamətlərdə gerçəkləşdirdikləri miqrasiyalarını izləmək mümkündür (Yengi Ögə, Tuncay B). Eyni sözləri «baş» damğası və ya loqoqramı barədə də söyləmək mümkündür.

Keçi rəsmləri və loqoqramları sonrakı dövr rəssamları arasında da məşhur olub və onlar tərəfindən keramika nümunələri üzərinə köçürülüb. Bu nümunələrində diqqəti çəkən ən önəmli xüsus burada həm keçilərin realistik təsvirinin, həm də onların ideoqrafik işarəsi olan «baş» damğasının, eyni anda həkk edilmiş olmasıdır (Yengi Ögə., 2013a).

«Baş» damğasının (loqoqramının) bundan başqa daha hansı hal və anlamlarda işləndiyinə dair daha bir misala göz ataq . Məlum olduğu kimi təbiətdə keçi balasının, yəni çəpiş və ya oğlaqın anasının belinə qalxması hallarına tez-tez rast gəlinir və bu hal Kür-Araz mədəniyyəti dövrü, eləcə də sonrakı dövr rəssamlarının gözündən qaçmamış və onlar bu olayı olduğu kimi əks etdirmişlər (**Bax: Şəkil 43**) (Yengi Ögə., 2013a).



An Azerbaijani (Shirvan) Rug, 19th Century

Four-Lugged Vessel Period: 3000 B.C. Mesopotamia, Culture: Proto-turk

Şəkil 42. Üzərində həm keçilərin realistik, həm də ideoqraqfik (baş damğası formasında) təsvirlərinə rast gəlinən xalça və saxsı nümunələri

Şəkil 43. Təbiətdə baş verən bir hadisənin (soldakı şəkil) Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid Qobustan (ortadakı şəkil) və Gəmiqaya (sağdakı şəkil) təsvirlərindəki əksi

Şəkil 44. Keçi və balası (Timərə)

Şəkil 45. Ana keçi və onun belinə dırmaşmış bala keçini ifadə edən ideoqrafik işarəyə sitayiş edən uzadan adam (Timərə)

Eyni təsvirlərə Kür-Araz mədəniyyətinin yayıldığı digər ərazilərdəki qayaüstü təsvirlərdə də rast gəlinməkdədir və bu baxımdan Timərə (Teymərə) də istisna deyildir (**Bax: Şəkil 44**).

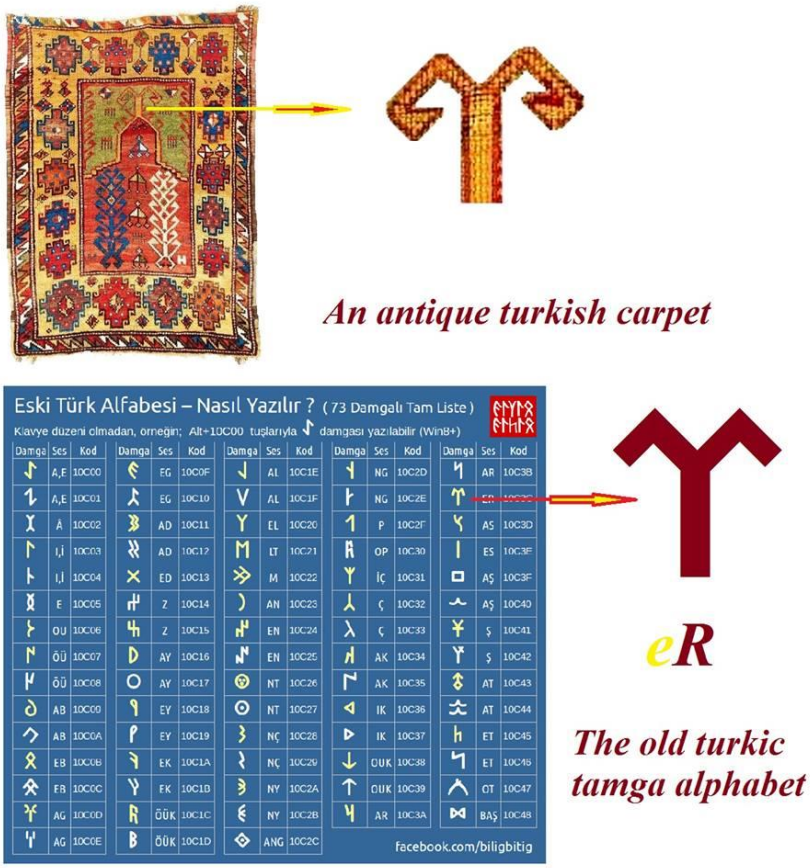
Timərədə ana keçi və onun belinə dırmaşmış bala keçinin ideoqrafik rəsmlərinə də rast gəlinməkdədir. Lakin burada aşağıda əllərini həmin ideoqrafik işarəyə doğru sitayiş edircəsinə uzadan adam rəsmi də yer alır ki, bu da həmin ideoqramın hansısa sakral mənanı ifadə etmək üçün istifadə edildiyini sübut edir (**Bax: Şəkil 45**).

Şübhəsiz ki, burada söhbət keçiyə və ya qoşa keçiyə deyil, qoşa keçinin rəmzi olan bu işarənin təmsil etdiyi hansısa əyəyə edilən alqışdan və sürüsündə artımın baş verməsi istəyindən gedə bilər. Lakin bu işarənin hansısa astral inancla bağlı ola biləcəyi də istisna edilməməlidir.

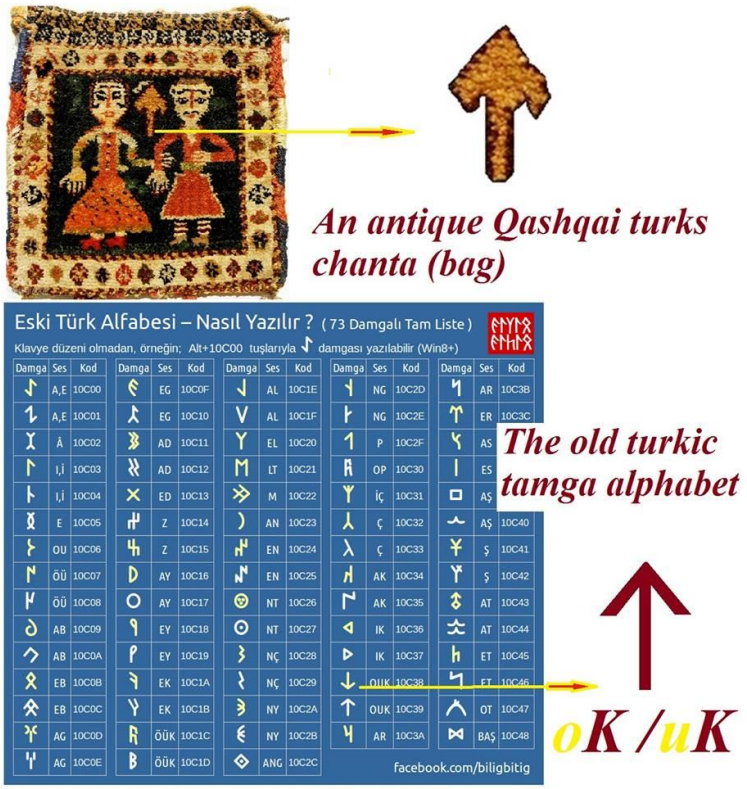
1. 5. Bəzi xalça və sikkələrdəki runik işarə və yazılar haqqında

Arxeoloqlar hər hansı bir abidəni qazarkən bir-birinin üzərində qərar tutan müxtəlif minilliklərə aid mədəni təbəqələrdən keçərək daha qədim dövrlərə aid təbəqələrə çatır və beləcə bir xalqın minilliklər boyu yaratdığı maddi mədəniyyət nümunələrini üzə çıxarırlar. Burada müxtəlif dövrlərə aid mədəni qatlar bir- birinin üzərinə qalanmış vəziyyətdə olur. Aşağı getdikcə daha qədim mədəniyyətin izlərinə rast gəlinir. Xalçalarda isə məsələ bir qədər sadədir. Burada da ən azı eneolit dövründən başlayaraq müxtəlif dövrlərə aid naxışlara rast gəlinir. Onların içərisində minillər öncəyə aid qaya təsvirlərindəki motivlərin analogiyalarını belə görmək olur (Yengi Ögə, 2016, s. 106-113). Fəqət burada onların hamısı eyni müstəvi üzərində qərar tapır və bir-birini ahəngdar şəkildə tamamlayır. Arxeologiya, etnoqrafiya və folklorşünaslıq sahəsində aparılmış tədqiqtlar Azərbaycan və Doğu Anadolu ərazisində türk kültürünü ən azı Neolit-Eneolit dövründən açıq-aşkar şəkildə izlənməyə başladığını söyləməyə əsas verir (Tuncay B., 2011, s. 81-93). Təsadüfi deyil ki, türk kültürünün ayrılmaz atributlarından biri olan kurqan mədəniyyəti də məhz həmin dövrdə, daha dəqiq desək, son eneolit dövründə məhz Quzey Azərbaycanda peyda peyda olub (Müseyibli N., 2010; Гошгарлы Г., 2005, с. 74-75; Гулиев Ф., 2005, с. 82-83; Лионне Б., Алмамедов К., Буке Л., Курсье А., Джелилов Б., Хусейнов Ф., Лут С., Махарадзе З., Рейнард С., 2002), sonradan buradan Quzey Qfqaz (Мунчаев Р. М., 1994; Мунчаев Р. М., Нечитайло А. Л., 1966) və Güney Azərbaycan (Muscarella O. W., 2003; Трифонов В. А., 2000) istiqamətlərində yayılıb.

Arxeoloqlar çox vaxt qazıdıqları mədəniyyətin hansı etnosa və ya etnik qrupa aid olduğunu söyləməkdə çətinlik çəkirlər. Xalçaçılıqda isə bu və ya digər xalçanın hansı boy və ya soy tərəfindən toxunduğunu müəyyən etmək elə də böyük çətinlik törətmir. Bu işdə tədqiqatçılara onların üzərində rast gəlinən əski soy və boy damğaları yardımçı olur (**Bax: Şəkil 46-54**) (Yengi Ögə, 2016, s. 106-113).



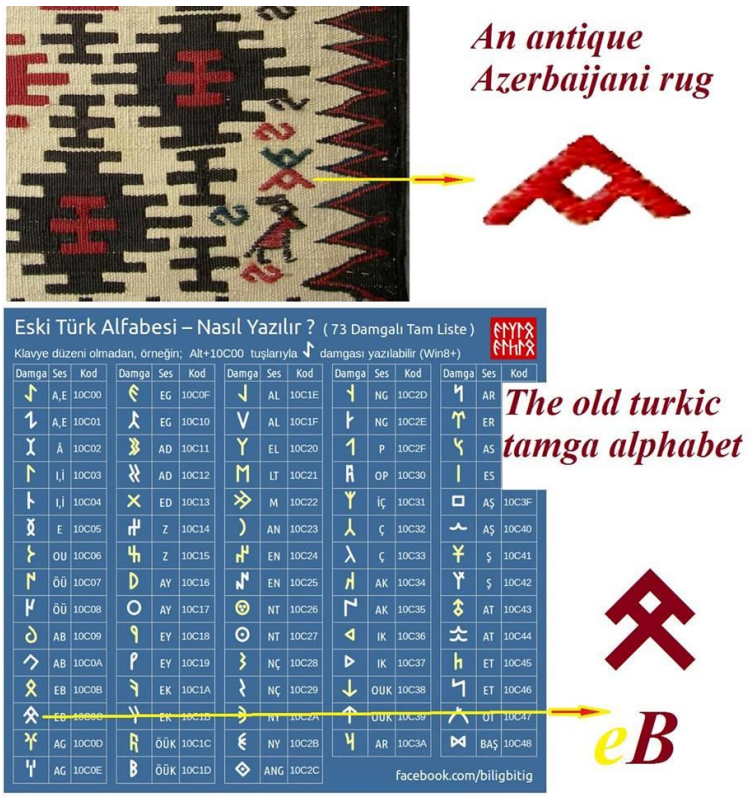
Şəkil 46. Orxon-Yenisey əlifbasında «R» səsini bildirən işarə



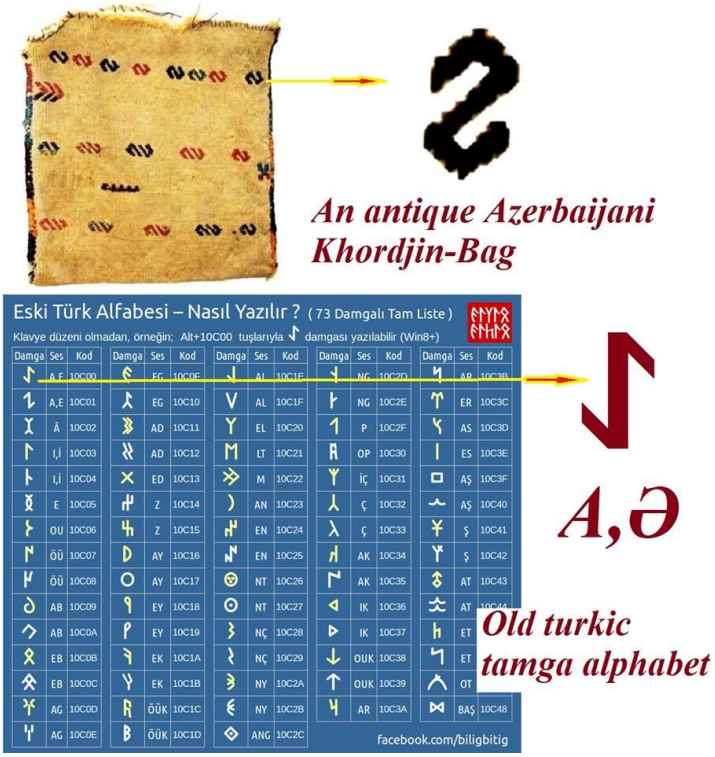
Şəkil 47. Orxon-Yenisey əlifbasında qalın «K» səsini bildirən işarə, «u» və «o» saitlərindən sonra işlənir, «ok», «uk» kimi də oxunur

Şəkil 48. Orxon-Yenisey əlifbasında «T» səsini bildirən işarə

Şəkil 49. Orxon-Yenisey əlifbasında yumuşaq «K» səsini bildirən işarə, «e» saitindən sonra işlənir

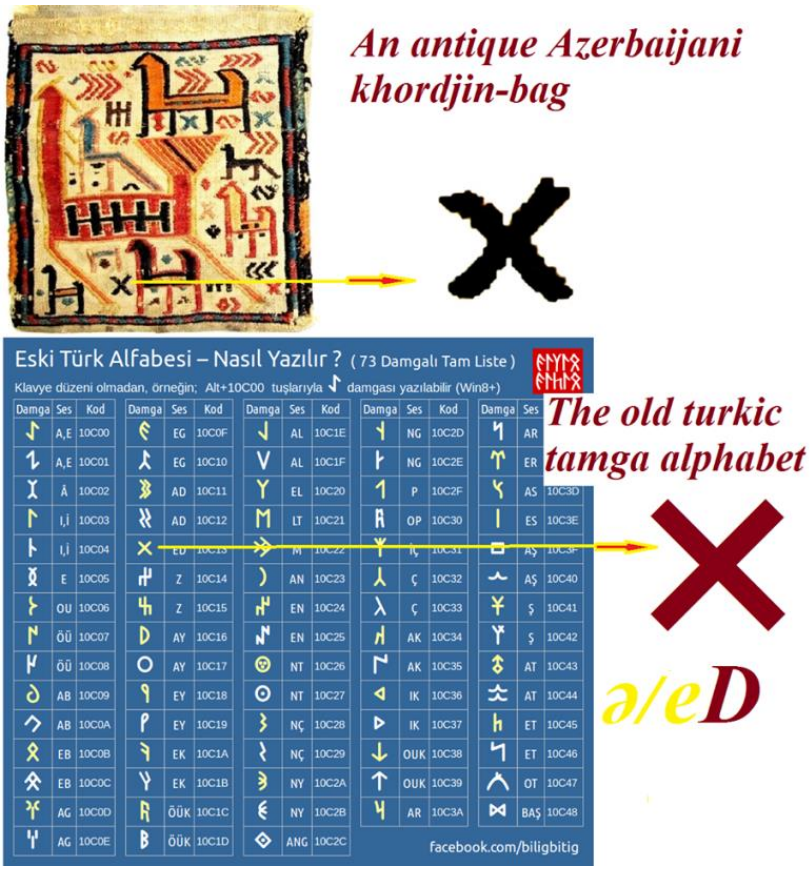


Şəkil 50. Orxon-Yenisey əlifbasında yumuşaq «B» səsini bildirən işarə

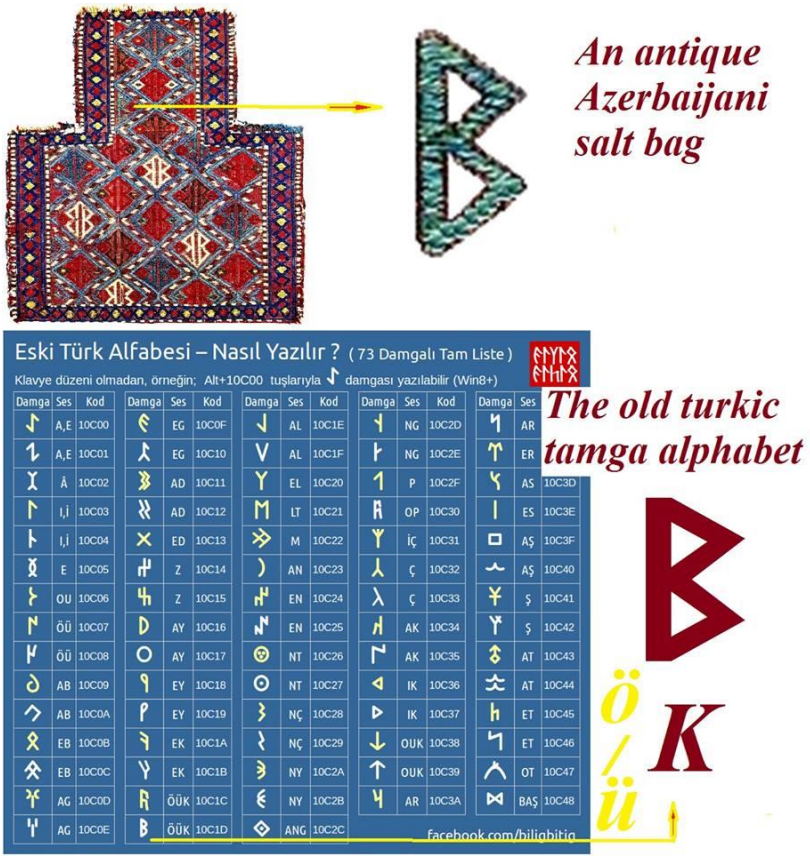


Şəkil 51. Orxon-Yenisey əlifbasında «A» və «Ə» səslərini bildirən işarə

Şəkil 52. Orxon-Yenisey əlifbasında «Ş» səsini bildirən işarə



Şəkil 53. Orxon-Yenisey əlifbasında «D» səsini bildirən işarə



Şəkil 54. Orxon-Yenisey əlifbasında yumuşaq «K» səsini bildirən işarə, «ö» və «ü» saitlərdən sonra işlənir

Azərbaycan xalçalarında təkcə soy və boy damğalarına deyil, eyni zamanda, əski türk runik işarələrinə də rast gəlinməkdədir. Bu isə sözügedən işarələrin Azərbaycanda çox-çox qədim zamanlardan istifadə edildiyini göstərir.

Dilçi alim Firidun Ağasıoğlu bildirir ki, XlX əsrdən üzübəri V. Tomsen, A. Şiner, İ. A. Aristov, N. Q. Malitski, E. D. Polivanov, A. C. Emre, İ. A. Batmanov, A. Bekmıradov və bir çox başqa alimlər runik əlifbanın qədim türk damğalarından yaranması fikrini bəzən güman, bəzən də qəti şəkildə söyləmiş və bir neçə örnəklə bu fikri əsaslandırmaq istəmişlər. Lakin onlardan daha əvvəl damğa → əlifba xəttini türkmən şairi Əndalip "Oğuznamə" əsərində qələmə almışdır, çünki xalq arasında qədim çağlardan yazının 24 boyun damğasından törəməsi, boylara isə damğaların Oğuz xan tərəindən verilməsi inamı vardır.

Türk runik hərflərinin damğalardan törəməsi fikrinin bir çox türkoloqlar tərəfindən müdafiə edildiyini S. Klyaştornıy da təsdiq edir. Onun sözlərinə görə, bu fikrin tarixi hələ qədim türk yazılarının tam deşifrə edilməmiş olduğu dövrə qədər uzanır. Məsələn, bu sahədə söz sahibi olan alimlərdən Q. İ. Spasski, M. A. Kasteren və Q. Vamberi hələ o dövrdə Yenisey yazılarının işarəlrinin Sibir tatarlarının soy damğaları ilə üst-üstə düşdüyünə diqqət çəkərək, sözügedən yazıların həmin damğalardan törədiyi fikrini irəli sürmüşdülər. Onlarla həmrəy olan N. A. Aristov isə yazmışdır ki, çox-çox qədim zamanlardan mövcud olmuş soy damğaları Orxon-Yenisey əlifbasının hərfləri qismində tətbiq olunub.

Onun bu fikrinə N. Q. Malitski də şərik çıxmışdır (Ağasıoğlu F., 2000).

Burada mövzumuz baxımından son dərəcə böyük önəm daşımaqda olan bir məqama xüsusi diqqət yetirmək lazımdır. Məsələ burasındadır ki, bir çox nəhəng dilçi alimlər təkcə türk yazısının deyil, ümumiyyətlə, ilk fonetik yazı işarələrinin damğalardan yarandığını və onlar üçün qaynaq rolunda isə Kür-Arz mədəniyyəti dövrünə aid damğa və işarələrin çıxış etdiyini bildirirlər.

Nino Şanşaşvili özünün "Kür-Araz mədəniyyəti keramikasında işarə və simvollar" adlı çox dəyərli tədqiqat əsərində yazır ki, Kür-Araz mədəniyyətinin yayılması ilə Güney Qafqazın ən qədim əhalisinin tarixində yeni mərhələ başlanmışdır. Həmin dövrdə keramikada, necə deyərlər, "piktoqrafik" işarələrin peyda olması müəyyən sosial təkanlarla bağlı idi. Onun sözlərinə görə, "Kür-Araz mədəniyyətinin yayıldığı ərazidə naxışları ənənəvi olanlardan fərqlənən bir neçə qab aşkar edilib. Bu qabların naxışlarımı ritmə və elementlərin təkrarlanmasına əsaslanmır. Görünür, bu qablar müəyyən məqsədlər üçün hazırlanmışlar və üzərlərindəki işarələr də sadəcə dekorativ mahiyyət daşımır".

Tədqiqatçı yazır ki, bu naxışlar üzə çıxar-çıxmaz, dərhal alimlərin diqqətini çəkmiş və elə həmin andaca sözügedən damğa və işarələrin ən qədim yazı nümunəsi olduğu fikri ortaya çıxmışdır. Məsələn B. A. Kuftin Oznidən tapılan damğaların protoelam işarələrinə bənzədiyini dilə gətirmişdir. Q. Qobicişvili onları hett-luviya piktoqrafik yazısı ilə, boşqab üzərindəki yazıları isə tabal yazısı ilə müqayisə etmişdir. Ş. Amiranişvili Amiranis təpəsindən, 36 saylı qəbirdən tapılmış işarələri şumer yazısı ilə bağlamaqdadır.

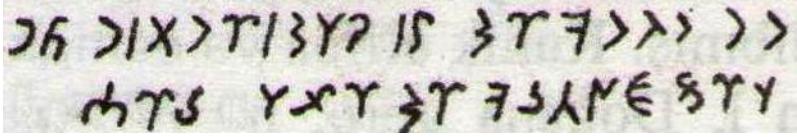
Üzərində bənzər işarələr olan bir qab Urmiya gölü yaxınlığındakı Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid Yanıq Təpə adlı yaşayış məskənindən tapılmışdır. S. Barneyinin sözlərinə görə, bu qabın üzərində cızılmış işarələr yerli tayfaların öz yazısını yaratmaq cəhdindən başqa bir şey deyil. Onun fikrincə, e.ə. III minillikdə İran yaylasında yaşayan yerli əhali yazıdan istifadə edib. Bu yazı Erkən Tunc dövrünə aid keramikada rastlanan damğalardan təşəkkül tapıb. S. Barneyi həmin yazını Urmiya gölündən kifayət qədər aralı ərazidə yerləşən Təpə-Sialkdan tapılmış «protoelam» yazısı ilə müqayisə etmiş onların fərqli yazılar olduğunu dilə gətirmişdir (Tuncay B., 2015a, 68-69).

Türk-run əlifbasının hərflərinin məhz loqoqram (ideoqram) → fonetik işarə istiqamətində təbii təkamül etdiyini və heç də bəzilərinin iddia etdiyi kimi, hansısa başqa bir əlifbadan törəmədiyini sübut edən bir çox önəmli və təkzibedilməz dəlil vardır. İlk öncə ondan başlayaq ki, Orxon-Yenisey abidələrində bəzi işarələrin fonetik işarə kimi çıxış etməklə yanaşı, bəzi hallarda ideoqrafik işarə kimi çıxış etdiyi, yəni bütöv bir sözü ifadə etdiyi müşahidə edilmişdir. Türkoloq alim Yadigar Əliyev haqlı olaraq tazır ki, Orxon-Yenisey abidələrində bəzi qrafemlər piktoqrafik yazı növünün işarə-loqoqramlarını xatırladır: ↑ k (ok, ox), "yüz artuk okun urtı" (yüzdən artıq oxla vurdu). Bütöv sözü bildirən ⋈ b(baş) işarəsi də hər hansı mənanın şərti işarəsini verən loqoqramlarla mahiyyətcə daha yaxındır (Tuncay B., 2015a, 77-78) .

Orxon-Yenisey əlifbasının qrafemlərinin qədim türk damğalarından törədiyini elə həmin mətinlərdə həmin runik qrafemlərin məhz «tamka», yəni «damğa» kimi təqdim edilməsi sübut edir: «Yigirmi gün olurıp bu taşka kop tamka Yolığ Tigin

bitidim» (İyirmi gün oturub bu daşa bu çoxlu damğanı bütünlüklə Yoluğ Tigin yazdım) (Məmmədov Y. Q., Rəcəbov Ə., 1993, s. 76, 83).

Runik işarələrin Azərbaycanda çox-çox qədim zamanlardan istifadə edildiyini Azərbaycan, o cümlədən Qərbi Azərbaycan (Ermənistan) ərazisindən tapılmış çoxsaylı runik yazı nümunələri də sübut etməkdədir. Bu baxımdan Qərbi Azərbaycanda (Zəngəzurda) yerləşən Nüvədi kəndi yaxınlığından tapılmış yazını misal çəkmək olar (**Bax: Şəkil 55**).



Şəkil 55. E.ə. II-I minilliklərə aid Nüvədi-Qarqadaşı yazısı

Qarqadaş yazılı abidələri ilk dəfə 1985-ci ildə Nüvədi kənd sakini Həmzə Vəli tərəfindən elm aləminə tanıdılmışdır. Konkret olaraq, runik yazıya gəlincə, o, Göytürk yazılarından, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir, Diqqəti daha çox çəkən əsas fərq Qarqadaş yazısında Orxon-Yenisey abidələrində söz ayrıcısı kimi işlənmiş qoşa nöqtədən istifadə edilməyib, əvəzində isə bəzi sözlər arasında məsafə saxlanılıb.

Təqribən e..ə. II minilliyin sonları - I minilliyin əvvəllərinə aid olan bu yazı dilçilik baxımından qədim mətnlər kateqoriyasına aid olsa da, orada anlaşilmayan bir söz və ifadə yoxdur, mətnin dili, fonetik və leksik tərkibi bütünlüklə Göytürk yazılarının dili ilə səsləşlir. Mətn belə səslənir:

ONı UÇUK eRiNÇ AS YeLiNÇ əSRi UDSuN KaN əNGRiZ GÖÇü BOK eRiNÇ aRZ(J)**uLa BaRÇa** (Önünüz uçqun olsun, yırtıcılara yem olun, bəbir qovsun, qan ağlayasınız, köçünüzə nəcis olsun, çaqqallar leşinizə toplaşsın!) (Rəhbəri M; Tuncay B., 2015a, 128-130).

Bu sırada elm aləmində «Manna yazısı» kimi tanınan yazını da xüsusi qeyd etmək lazımdır.

Məlum olduğu kimi, qədim Manna-Midiya ərazisindən üzərində fonetik işarəli yazılar olan bir neçə gümüş qab da tapılmışdır ki, bu yazıları Ön Asiya dillərinin heç birində oxumaq mümkün olmayıb. Mütəxəssislərin çoxu məhz bu yazıları və onların dilini midiyalılara aid edirlər (Nylander C., 1968, s. 123-127). İ. M. Dyakonov da məhz həmin yazılardan birini, daha dəqiq desək, Ziviyyədən (Zeyvədən) tapılmış və Manna dövrünə aid edilən (e.ə. lX-Vlll əsrlər) gümüş boşqabın üzərindəki kiçik bir xətt nümunəsini öz kitabına daxil etmişdir (Rəhbəri M., 2011a).

Boşqab üzərində əslində iki xətt növü vardır ki, bunlardan birincisi mənşəyi və mahiyyəti məlum olmayan heroqliflərlərdən ibarətdir və onların hansı məqsədlə çızıldığını müəyyən etmək çox çətindir. Aşağıdakı xətt isə birmənalı olaraq, fonetik yazı nümunəsidir və Yenisey yazılarından tanıdığımız türk runlarının analoqudur. Yenisey işarələrinin verdiyi səslər məlum olduğundan Manna yazısının fonetik səs düzülüşünü müəyyən etmək heç də çətin deyil. Xəttin istiqamətini müəyyənləşdirmək, onu təşkil edən kəlmələri bir-birindən ayırmaq da

heç bir çətinlik törətmir. Çünki yazının müəllifi kəlmələri bir-birindən paralel üfiqi xətlərlə ayırmış və həmin xətlərin sayını sözlərin sıra nömrəsinə uyğunlaşmışdır (Rəhbəri M., 2011b).

Əldə olan məlumatlar bu yazı sisteminin və ənənəsinin Midiya dövründə də davam etdiyini söyləməyə əsas verir. Söhbət təqribən e.ə. VII əsrə aid olan, fəqət bəzi tədqiqatçılar tərəfindən Əhəmənilər dövrünə (e.ə. VI əsr) aid edilən, üzərindəki yazıların da guya arami əlifbası ilə aramicə yazıldığı iddia edilən iki Midiya möhüründən gedir. Bu möhürlərdən birinin, daha doğrusu onun gilbasması üzərində həkk edilmiş təsvir və 5 işarəlik qısa yazı böyük maraq doğurmaqdadır. Türkiyənin Kappadokiya vilayətindən tapılmış bu möhürdə əlindəki bıçaqla qanadlı bir mifik (demonik) məxluqu qətlə yetirən insan təsvir olunmuşdur. Onun başında tac olması bu şəxsin hökmdar olduğunu düşünməyə əsas verir. «Qeyd etmək lazımdır ki, bu motiv çox qədim köklərə malikdir və onun izlərinə qədim Şumer və Elam mədəniyyətlərində də rast gəlinməkdədir. İnsanın mifik-demonik məxluqu qətlə yetirməsi səhnəsi sonrakı minilliklərdə də Yaxın və Orta Şərq incəsənətində, o cümlədən Manna və Midiya sənət nümunələrində, eləcə də sonrakı dövrlərdə Əhəməni incəsənətində tez-tez rast gəlinən motivlərdəndir» (Tuncay B., 2015a, s. 158).

Araşdırmalar nəticəsində belə məlum olur ki, sözügedən işarələr qədim türk işarələridir. Yəni buradakı işarələrin Orxon-Yenisey əlifbası ilə müqayisəsi buradakı yazının əski türk yazısı olduğunu və burada sağdan sola sıra ilə “l”, “t”, “ş”, “r” və “nq” (sonor “n” // səğir “nun”) səslərini ifadə edən işarələrin qeyd edildiyini söyləməyə əsas verir. Yəni sözügedən işarələrin hamısı samit səslərdir. Odur ki, bu təsvir və yazının erkən Midiya, hətta Manna dövrünə, bəlkə də daha əski çağlara, yəni sait səslərin yazı sistemlərində hələ işlədilmədiyi dövrə də aid olduğunu söyləmək olar. Fikrimizcə, bu yazı e.ə. II minilliyə aiddir (Tuncay B., 2015a, s. 160-163).

II möhürün, daha dəqiq desək, onun gilbasmasının üzərindəki yazıdakı ilk söz sağdan sola oxuduqda “**tiz**”dir. **Tiz** “Divani-Lüğət”də “qala” anlamında qeyd olunub. M. Kaşğarlının yazdığına görə, təmiz türk sözü olan bu kəlmə fars dilinə keçərək, “dej” (qala) formasını almışdır. «İkinci söz “**paranq**” (paran) kimi oxunur. Bu kəlmə qədim türk soylarından birini ifadə edən etnonimdir, yəni qədim mənbələrdə adı “abaren”, “barean”, “parn”, “aparn” və s. formalarda qeyd edilən “baran” (baranlu, barani) tayfasının adıdır və bu halda o, etnotoponim kimi çıxış edir.

Məlumat üçün bildirək ki, Aşşur çarı II Aşurnasirpalın kitabəsində oğuz tayfalarından olan baranluların (baranların) adına “barean” formasında rast gəlirik. Sonrakı əsrlərə aid yazılı mənbələrdə onlardan “abaren”, “aparn”, “parn” adları altında Albaniya sakinləri kimi söz açılmaqda, Parfiya dövlətini qurmuş Arsaklar sülaləsinin həmin etnik qrupa aid olduğu bildirilməkdədir. Strabon da onları “parn” adı ilə Xəzərin şərqində qeyd etmişdir. XlV-XV əsrlərdə Van gölü yaxınlarında yaşamış bu xalq Azərbaycan Qaraqoyunlu dövlətinin yaranmasında yaxından iştirak etmişdir. V. Minorski və Q. Rabinota görə, bu türkmən boyunun adı yer adından, F.Sümər və İ. Artukun fikrincə isə, qədim türkcədəki “baran” (qoç) sözündən yaranmışdır.

Mövzu ilə bağlı Xalıq Koroğlu yazır: «…Başqa variantlarda olduğu kimi, Oğuzun 6 oğlu, hər oğlundan da 4 nəvəsi dünyaya gəlir. Böyük oğluna Cəmşid xan adını qoyurlar, o, Baran adlı yerdə yaşadığı üçün Qayı xan ləqəbini alır və Osmanlıların əcdadı olur. Ənvəri Oğuz eli ilə bağlı bir neçə dəfə Baran adını çəkir. Bu gün də…Van gölünün cənubu…Daru-Baran adlanır» (Tuncay B., 2015a, s. 165-166).

Möhürdəki "**paranq**" (paran) kəlməsi özündən əvvəlki "**tiz**" (qala) sözü ilə birlikdə bu gün "Baran-qala", "Deze-Baran", "Baran-düz", "Qala-Maran" və s. adlarla məşhur olan bir neçə qədim qalanın adı ilə eyni semantik cərgədə durur, başqa sözlə, "**tiz**" kəlməsinin zamanla ərəbcədən alınma "qələ" (qala) sözü ilə əvəz olunmasından əvvəlki şəklini ifadə edir və etnotoponim kimi çıxış edir. «Bu tip etnotoponimlərə bu gün vaxtilə Maday (Midiya) imperatoluğuna daxil olmuş fərqli-fərqli ərazilərdə – Güney Azərbaycan, Doğu Anadolu, Xorasan, eləcə də Əfqanıstan və s. yerlərdə rast gəlinməkdədir. Bu halda söhbətin bu yer adlarının məhz hansından getdiyini bilməsək də, dəqiq bildiyimiz odur ki, möhürdə baran tayfasının adını daşıyan hansısa bir qalanın adı həkk olunub. Ad türkcə və Orxon-Yenisey əlifbasıyla yazılıb».

Fikrimizcə, üçüncü kəlməni - sağdan sola "**sy**" kimi qeyd oxunan, sait səsin və ya səslərin qeyd edilmədiyi sözü "say" (hesab) və ya "söy" (söz) kimi oxumaq olar. Dördüncü söz isə "**arqz**" kimi yazılıb, "arqız" // "arqiz" kimi oxunur və "Divani-Lüğət"dəki "arkış" // "arqış" sözünün (karvan, elçi, xəbərçi, məktub) cüzi fərqlə başqa bir fonetik variantıdır. Üçüncü və dördüncü kəlmələrin bir neçə mənaya sahib olması möhürün üzərində yazılanları və onunla nəyin təsdiq edildiyini dəqiq müəyyənləşdirməyə imkan verməsə də, aşağıdakı iki versiya bizə daha ağlabatan görünür:

1. Bu möhürlə "Baran" adlı qaladan başqa bir yerə, ya da başqa yerdən sözügedən qalaya göndərirlən və sözlü mesaj (xəbər) aparan elçilərin səlahiyyəti təsdiqlənərmiş;
2. Bu möhürlə "Baran" adlı qalaya daxil olan karvanların mal-mülk varlığının sayma prosesindən (gömrük qeydiyyatından) keçdiyi təsdiqlənərmiş (Tuncay B., 2015a, s. 166).

Manna və Midiya dövrünə aid bu yazı ənənəsi, görünür, xristianlığın qəbuluna qədər Qafqaz Albaniyasında da davam etmişdir. Belə düşünməyə bizə Albaniyada hakimiyyətdə olmuş Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı bir hökmdara aid olan və üzərində türkcə yazı nümunələrinə rast gəlinən sikkələr əsas verir (**Bax: Şəkil 56-59**).

Şəkil 56. Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı hökmdara aid sikkələr

Şəkil 57. Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı hökmdara aid sikkələr

Şəkil 58. Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı hökmdara aid sikkələr

Şəkil 59. Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı hökmdara aid sikkələr

Üzərindəki yazıların arami yazısı olduğunun iddia edilməsinə rəğmən, "Orxon-Yenisey yazıları"nın yerli variantı olduğu heç bir şübhə oyatmayan maddi mədəniyyət nümunələri içərisində eyni dövrə və eyni şəxsə aid olan, müəyyən bir qismi Azərbaycan, o cümlədən Qərbi Azərbaycan (bugünkü Ermənistan) və Gürcüstandan tapılan çox sayda gümüş sikkəyə də rast gəlinməkdədir. Söhbət elm aləmində Əhəmənilərin bəzi mənbələrə görə Kilikiya, digər mənbələrə görə isə Babil satrapı, başqa sözlə, canişini Mazaeusa (e.ə. 385-e.ə 328). aid olduğu iddia edilən müxtəlif gümüş sikkələrdən gedir (Tuncay B., 2015b).

Bu sikkələrin hamısının üz tərəfində taxtda oturan və beldən yuxarı çılpaq olan adam, qarşısında isə şahlıq quşu, sünbül və üzüm salxımı təsvir edilmiş və hamısında eyni işarələrdən ibarət eyni yazı yazılmışdır. Sözügedən sikkələrdən bəzisinin üz tərəfi digərlərinin cüzi fərqlə eyni olsa da, arxa tərəfində qədim yunan hərfləri ilə yazılmış yazılar olan sikkələrə də rast gəlinməkdədir ki, onlar haqqında bir qədər sonra danışacağıq. Bu məsələ tədqiqatımız baxımından olduqca böyük önəm daşıyır. Çünki ortada bilinqva var və bu da oxunuşun dəqiqliyini təmin etmək baxımından çox önəmlidir (Tuncay B., 2015b).

Sikkələrin üzərindəki yazıların işarələrinin "Orxon-Yenisey əlifbası"nın işarələri ilə müqayisəsi onların əski türk-run hərfləri ilə yazıldığına heç bir şübhə yeri qoymur. Yazıları bu hərflərlə sağdan sola oxuduqda onların üz tərəflərində "SULTRS", arxa tərəflərində isə "ZSRNq" yazıldığı görünür.

Bu yazılar daha öncə oxunuşunu gerçəkləşdirdiyimiz Manna-Midiya yazılarını xatırlatdığı üçün həm sikkələrin, həm də yazıların Midiya dövrünə aid ola biləcəyini ehtimal etməyə əsas yaradırdı. Çünki, qəbul olunmuş fikrə görə, pul tədavülünün və ilk sikkələrin tarixi e.ə. 685-ci ildən başlayır və onun əsasını Lidiya kralı Ardis qoymuşdur. Bu isə Midiyanın mövcud olduğu dövrlə üst-üstə düşür. Üstəlik də tarixi mənbələrdən Midiya və Lidiyanın qonşu olduqları, onları Qalis (Qızıl İrmaq) çayının ayırdığı və bu iki ölkə arasında müharibələr olduğu məlumdur. Deməli, Midiyada da puldan, daha dəqiq desək, sikkələrdən istifadə edilə bilərdi.

Daha öncə oxuduğumuz gilbasmalar üzərindəki yazılarda olduğu kimi bu yazılarda da, “u” saiti istisna edilməklə, yalnız saimit səslər qeyd edilmiş, sözlər bitişik yazılmışdır. Sikkələrin üz tərəfində yer alan yazı (SULTRS), saitlər artırılarsa, fikrimizcə, “SU” (ordu, qoşun) və “(i)LT(e // ə)R(i)S”, yəni “İltəris” sözlərindən ibarətdir.

Məlum olduğu kimi, “İltəris” kəlməsi əski türk mətnlərində həm şəxs adı, həm də “el qurtaran” (eli xilas edən) mənasını verən kəlmədir. Məsələn, Bigə xaqanın atasının adının İltəris olduğu məlumdur. Ola bilsin ki, burada kəlmə məhz antroponim kimi işlənib və hansısa yerli hökmdarın adıdır. Amma o da ola bilər ki, kəlmə “el qurtaran” (xilaskar) anlamında işlənib. Bu halda həmin kəlmə özündən əvvəlki “su” (qoşun) sözü ilə birlikdə “eli qurtaran qoşun” mənasını verəcəkdir (16).

“ZSRNq” formasında olan yazıdakı ilk hərf (sağdakı) sikkələrdən bəzisinin üz qabığındakı taxtda oturmuş şəxsin taxtının altında tək işarə şəklində təkrarlanır. Bu da bizə həmin işarənin taxtda əyləşmiş şəxsin adının göstərcisi olduğunu düşünməyə əsas verir. Belə isə, arxa üzdəki “ZSRNq” kəıməsinin “Z” (şəxs adı) və “SRNq” hissələrindən ibarət iki sözə ayırmaq lazım gələcək.

Öncə addan başlayaq. Bir samit səslə yazılmış bu şəxs adına çatışmayan saitləri əlavə etməklə onu rekonstruksiyaya çalışsaq, qədim Manna şahlarından olmuş Azanın adına bənzər bir ad ortaya çıxmış olacaq. İkinci kəlməyə – “SRNq” kəlməsinə gəlincə, onun sonundkı “Nq” (səğir nun) qarışıq səsini yiyəlik hal şəkilçisi kimi, yəni “(ı)Nq” kimi qəbul etsək, o zaman məntiq kəlmənin kökünü “sar” (qədim Aşşur dilində “çar”, padşah”) kimi oxumağı tələb edir. Belə isə, sikkələrin arxa tərəfində “Aza sarınq”, yəni “Aza padşahın” (hökmdar Azaya məxsus) sözləri yazılıb. Bunun məhz belə olduğunu bəzi sikkələrin ön tərəfindəki yunan hərfləri də tam təsdiqləyir. Orada qədim yunan hərfləri ilə şaquli formada (yuxarıdan aşağıya) iki dəfə təkrarlanan “Azo” (“Aza” şəxs adının başqa bir fonetik variantı) və üfiqi formada “Aka” (türkcə “ağa”) yazılıb (Manna və Midiya dövrünə aid bu yazı ənənəsi, görünür, xristianlığın qəbuluna qədər Qafqaz Albaniyasında da davam etmişdir. Belə düşünməyə bizə Albaniyada hakimiyyətdə olmuş Aranşahlar sülaləsindən Azo adlı bir hökmdara aid olan və üzərində türkcə yazı nümunələrinə rast gəlinən sikkələr əsas verir (**Bax: Şəkil 59**).

Oxuduğumuz yazıları birləşdirsək, söhbətin Aza (Azo) padşahın xilaskar ordusundan getdiyini düşünə bilərik. Bu adın etimologiyasından söz açan Q. Qeybullayev bu adı türkmənşəli sayaraq, erkən orta əsrlərdə xakasların xaqanı **Ajo**nun, uyğur xaqanlarından **Açoo**nun adları ilə müqayisə etmişdir. Müqayisəyə çəkilən “Ajo” və “Aco” adlarının sonunun eynən yunan yazısında olduğu kimi “o” ilə bitmiş olması, adın əslində “Aza” deyil, “Azo” şəklində olduğunu söyləməyə tam əsas verir (Tuncay B., 2015b).

Yunan əlifbasının bölgəmizə Makedoniyalı İskəndərdən sonra, yəni e.ə. IV əsrdə yol tapdığı məlumdur. Yazılarından birinin yunanca olduğu bilinqvalar da məhz həmin dövrdən geniş yayılmağa başlamışdır. Deməli, sikkələrdə adı keçən çar Azo Ağa (Aka) e.ə. IV əsrdən öncə yaşamış olmamalı idi. O zaman ortaya sual çıxır: Azo kimdir?

Sualın cavabını XI əsr gürcü salnaməsi "Kartlis Tsxovreba"da tapırıq. İ. Cəfərsoy həmin əsərə istinadən yazır ki, "Aran həm ölkənin (Albaniyanın – B. T.), həm də ölkənin hakim nəslinin adıdır. Həmin nəslin böyük qanadları Albaniyanı, kiçik qanadları İberiyanı idarə edirdi. İberiyanın ilk çarı Aran nəslindən Azon olmuşdur. O, eradan qabaq IV əsrin sonlarında makedoniyalıların vassalı kimi İberiyanı idarə etmişdir. Sasanilərin zamanında İberiya Aran hakimi tərəfindən idarə olunurdu. İberiya çarı Vaxtanq Qorq Aslan (446-499) Aran hakiminin bacısı oğlu idi O Qorq Aslan ki, onu Mari Brosse və İ. O. Senkovski hansısa türk tayfasının başçısı adlandırırlar" (Cəfərsoy İ., 2014).

İlhami Cəfərsoy kitabının başqa yerində isə bunları yazır: ""Kartlis tsxovreba"da göstərilir ki, Aran Kartvellərin çarı idi. Aranın oğlu Azon Makedoniyalı İskəndərin vassalı kimi Metexdə çar oldu və İberiyanı 24 il idarə etdi. Azonun ölümündən sonra hakimiyyətə gələn Parnauz (Farnavaz) Aran nəslinin Metexdəki bütlərini sındırmadı. Öz bütlərinin yanında Aran nəslinin bütlərini saxladı" (Cəfərsoy İ., 2014).

Amma bir məsələ var ki, İber hökmdarları arasında Azo adında birisi olmayıb. "Kartlis tsxovreba"da sadəcə bildirilir ki, bugünkü Gürcüstanın önəmli bir hissəsi Azoya tabe olub. Azonun haranın çarı olduğunu isə biz sikkələrin birinin üzərində yazılmış başqa bir yazıdan öyrənirik (Tuncay B., 2015b).

Bu sikkənin ikinci üzündə "Orxon-Yenisey" əlifbası ilə yazılmış aşağıdakı mətndə bunları oxuyuruq: **ZSRNg SNg ULU SR SKRNg P LT LR** (Transkripsiya M. Rəhbəriyə aiddir).

Çatışmayan saitləri əlavə edib, mətni kəlmələrə ayırdıqda isə belə bir yazı alınır: **aZo SaRıNg** (Azo padşahın) **SiNgi** (süngü, söngü-ölçü vahidi) ULU SaRı (ulu padşahı) SaKaRıNg (sakar türkmən boylarından birinin adıdır) aPa (böyük ?) aLTı LıRə.

Beləliklə, Azo türkmənlərin sakar boyuna aid olmuş. Hakimi olduğu ölkə də bu soyun adı ilə Sakar adlanmışdır. Qeyd etmək lazımdır ki, qədim Urartu mənbələrində Mannanın böyük əyalətlərindən biri Saqarta kimi qeyd edilib. Aşşur mənbələrində adı Zikertu kimi keçən həmin əyalətin paytaxtının Parta (Bərdə) olduğu bildirilir (Tuncay B., 2015b).

Dövrümüzədək Parfiya Arşaklarına (Арсакиды; Луконин В. Г., 1987, с. 241) aid edilən çox sayda sikkə də yetişmişdir (**Bax: Şəkil 60, 61**). Onlardan birinin I Arşaka aid olduğu söylənilir. Bunun da səbəbi həmin sikkənin üzərində yunan hərfləri ilə «Arsak» yazılmış olmasıdır. Əski yunan dilində «ş» səsi olmadığından onu «s» hərfi ilə yazardılar. Odur ki, sikkədə «Arşak» əvəzinə «Arsak» yazılmışdır. Lakin sikkənin arxa tərəfində taxtda oturan və əlində qədim yay tutan şahın sol tərəfində başqa yazı da var. Bu yazının guya arami hərfləri ilə yazıldığı, mənasının anlaşılmadığı söylənilir. Əsil məsələ də elə bundadır.

Məsələ burasındadır ki, sol tərəfdəki yazılar arami yazısı yox, türk yazısıdır. Yazı elm aləmində «Orxon-Yenisey əlifbası» və ya «türk runik işarələri» adları ilə tanınan hərflərlə yazılıb və orada yazılanlar sikkənin I Arşaka deyil, onun oğlu Tiridada aid olduğunu göstərir.

Şəkil 60. II Arşak ləqəbini daşıyan Parfiya hökmdarı I Tiridada aid sikkə

Şəkil 61. Arsaklar sülaləsindən Anaka aid sikkə

Burada «TRTT» yazıldığı anlaşılır. Buradakı birinci «T» qalın, üç və dördüncü yerlərdə gələn «T»-lər isə incə «T» hərfləri ilə yazılıb. Saitlər isə göstərilməyib. Çatışmayan «i» və «a» saitlərini yerinə qoyduqda adın yunan mənbələrində «Tiridad», erməni və alban mənbələrində isə «Trdat» (Афиней, кн. 4, 38, 153a) kimi qeyd ediləm «T**i**R**i**T**a**T» olduğunu söyləyə bilərik. Deməli, sözügedən sikkə I Arşaka deyil, onun oğlu, II Arşak ləqəbli I Tiridada aiddir.

Sikkənin arxa tərəfindəki şəkildə taxtda oturmuş I Titidadın əlində yay tutması da çox maraqlıdır. Məsələ burasındadır ki, əski türklərdə yay hakimiyyət rəmzi idi (**Bax: Şəkil 60**).

Qeyd etmək lazımdır ki, Türk tarixinin ən böyük sülalərindən biri də elm aləmində "Parfiya (Parta) Arşakları" adı ilə məşhur olan (Дибвойз Н. К., 2008), fəqət elmi ədəbiyyatda adları daha çox yanlış olaraq "iranlı" kimi hallandırılan sülalə olub. Bu yanlışlıq bəzi elm adamlarının iskitləri irandilli hesab etməsindən qaynaqlanmaqdadır. Fəqət iskitlərin türklüyü məsələsi o qədər açıq-aşkardır ki, bu barədə artıq söz demək, nəyi isə sübut etməyə çalışmaq belə əbəsdir.

Parfiya Arşakları barədə Strabonun yazdıqlarından belə aydın olur ki, tarixçinin yaşadığı dövrdə bu sülalənin hakim olduğu torpaqlar öz böyüklüyünə görə dövrün ən böyük ərazilərindən biri hesab olunurmuş: «Hazırda onlar elə böyük bir ölkəyə və o qədər çox sayda xalqlra hakimdirlər ki, öz dövlətlərinin

qüdrətinə görə romalılarla rəqabət aparırlar. Bunun səbəbi onların barbar və iskitlərinkinə oxşar həyat tərzi və adətləri, hər şeydən öncə isə hərbi uğurları ilə bağlıdır» (Страбон, кн 11, гл. 13-8).

Pompey Troq isə onları belə xarakterizə etmişdir: «Bütün dünyanı... özləri və romalılar arasında bölüşdürən Parfiyalılar hazırda Şərqin hakimidirlər» (Марк Юниан Юстин, 41, 4).

Sülalə öz adını I Cəsur Arşakdan alır. O, əslən iskitlərin parn // aparn (barani // baranlu) boyunun daq (təkə) soyundan idi (Дибвойз Н. К., 2008, с. 816). Bu boy iskitlər (türklər) arasında çıxan qarşıdurmalar zamanı köç etməyə, Van gölü ətrafındakı doğma torpaqlarını tərk edərək, Xəzərin şərqindəki torpaqlara, daha dəqiq desək, bu günkü Türkmənistan ərazisinə yerləşməyə məcbur olmuşdular. Qaçqın olduqları üçün onlara "bardıq" (əski türk dilində "köçkün") deyirdilər. Yunanlar bu sözü "part" kimi tələffüz edir və ölkələrini də "Part ölkəsi" və ya "Partlar ölkəsi" adlandırırdılar. "Part" ifadəsi rus elmi ədəbiyyatında "Parfiya" kimi tələffüz edilir və yazılır. Azərbaycan elmi ədəbiyyatına da bu şəkildə daxil olmuşdur.

Makedoniyalı İskəndərin dövründə onun imperatorluğuna daxil olan Parfiya sonralar Selevkilərin hakimiyyəti altına keçmişdir. E.ə. III əsrdə Selevkilərin hakimiyyətinin zəifləməsindən istifadə edən I Cəsur Arşak e.ə. 230-227-ci illərdə Selevkilərə qarşı savaşaraq, e.ə. 246-cı ildə Parfiyanı yunan işğalından azad etməyi və sonrakı illərdə öz ölkəsinin sərhədlərini Selevkilərin ətraf torpaqları hesabına genişləndirməyi bacardı (Дибвойз Н. К., 2008, с. 816).

I Arşakdan sonra hakimiyyətə keçən və II Arşak ləqəbini qəbul edən oğlu I Tiridat Gürganı ələ keçirərək Parfiya dövlətinə qatdı (Страбон, кн 11, гл. 13-8).

E. ə. 171-ci ildə taxta çıxan Prfiya hökmdarı I Mitridat anasının fars-Əhəməni soyundan olmasından istifadə edərək, əski Midiya və Fars ərazilərinə iddia etməyə başladı və e.ə 150-147-ci illər arasında, yəni çox qısa bir zamanda bugünkü İranın bütününü, eləcə də Anadolunun şərqini, İraq və Suriyanın şimalını, Güney Qafqazı Selevkilərdən azad edərək Parfiya dövlətinə qatdı və keçmiş Midiyanın paytaxtı olmuş Həmədan şəhərini özünə paytaxt seçdi. Beləcə Azərbaycan Böyük Part İmperatorluğunun mərkəzi əyaləti halına gəldi. İmperatorluq adı çəkilən ərazilərdən başqa Əfqanıstan və Hindistanın şimalını da əhatə edirdi. Türkmənistan və Özbəkistan əraziləri də həmin dövlətin tərkibində idi (Страбон, кн 16, гл. 1-18).

Parfiyalılara aid olan, üzərindəki türkcə yazılar yanlış olaraq, arami yazısı hesab edilən, bu üzdən də Sasanilərə aid edilən başqa bir sikkə mövzumuz baxımından daha böyük önəm kəsb edir. Çünki onun arxa tərəfində əski türk hərfləri ilə yazılmış 4 yazı vardır. Bunlardan 3-ü şaquli istiqamətdə, biri isə üfiqi istiqamətdə yazılmışdır (**Bax: Şəkil 61**).

Şaquli yazıları sağdan sola və yuxarıdan aşağı oxuduqda, aşağıdakı hərflərin yazıldığını görürürük:

PRT

SR

NK

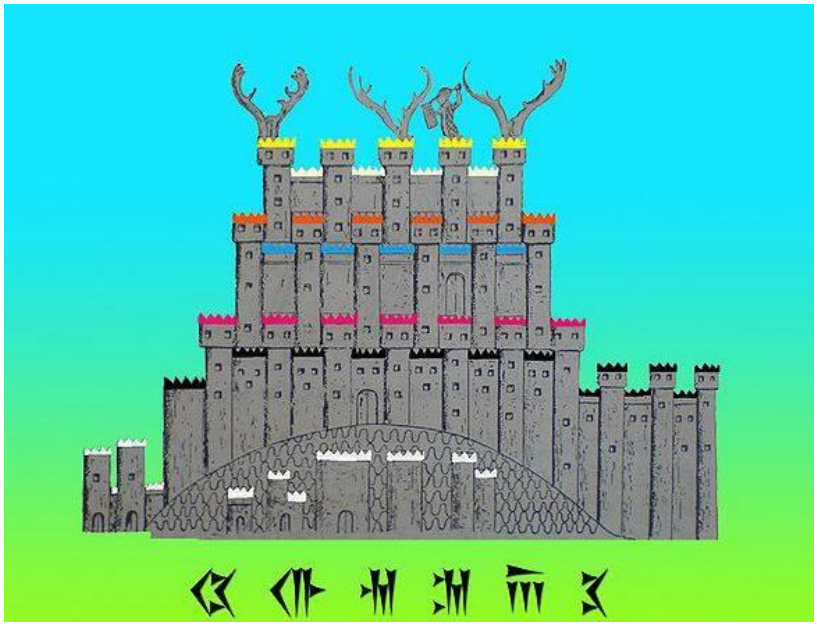
Birinci sikkədə olduğu kimi burada da saitlər qeyd edilməyib. Yazıları oxuyan və transkripsiyasını tərtib edən Mənsur Rəhbəri 1-ci sözə «a» saitini artıraraq onu «P**a**RT» (Parfiya) kimi, ikinciyə də eyni saiti artıraraq onu «S**a**R» (çar) kimi bərpa etmişdir. İlk hərfi sonor «N» (Nq), ikincisi isə «K» kimi oxunan hərflərə tərəfimizdən eyni sait əlavə edilərk, söz «**a**N**a**K» (Anak) kimi bərpa edilmişdir.

Şaquli istiqamətdə yazılmış yazının (sağdan sola) isə ilk 3 hərfini aydın sezmək olur: PRT… Yəni bu halda da Part (Parfiya) dövlətinin adı diqqət çəkir.

Tarixi mənbələrin heç birində Anak adlı Parfiya şahından söhbət açılmasa da, Arşaklar sülaləsindən bu adda adamın olduğu məlumdur. Onun 258-ci ildə aramilər ölkəsində (Armeniyada) hakimiyyətdə olan əmisi oğlu Xosrova Sasani şahı I Şapurun təhriki ilə Albaniyanın Uti vilayətində, daha dəqiq desək, Bərdədə sui-qəsd təşkil etdiyi, bir müddət sonra isə Xosrovun tərəfdarları tərəfindən ailə üzvləri ilə birlikdə öldürüldüyü məlumdur. O da məlumdur ki, Anakın tərəfdarları onun sağ qalan övladlarından Qriqorini (Müqəddəs Georgi) Qeysəriyyəyə, digər oğlu Sureni isə xalasının - qaytaq hakimi Cavanşirin arvadının yanına göndərmişdilər. Sonralar Suren Dərbənddə hakimiyyətə yiyələnərək, Albaniyanı düz 39 il idarə etmişdir.

Mənbələrdə Anakın taxt-taca sahib olduğu barədə bir söz deyilməsə də, görünür, o bir müddət Sasanilərin yardımı ilə hakimiyyəti əlində saxlamağı və hətta öz adından pul da kəsdirməyi bacarmışdır.

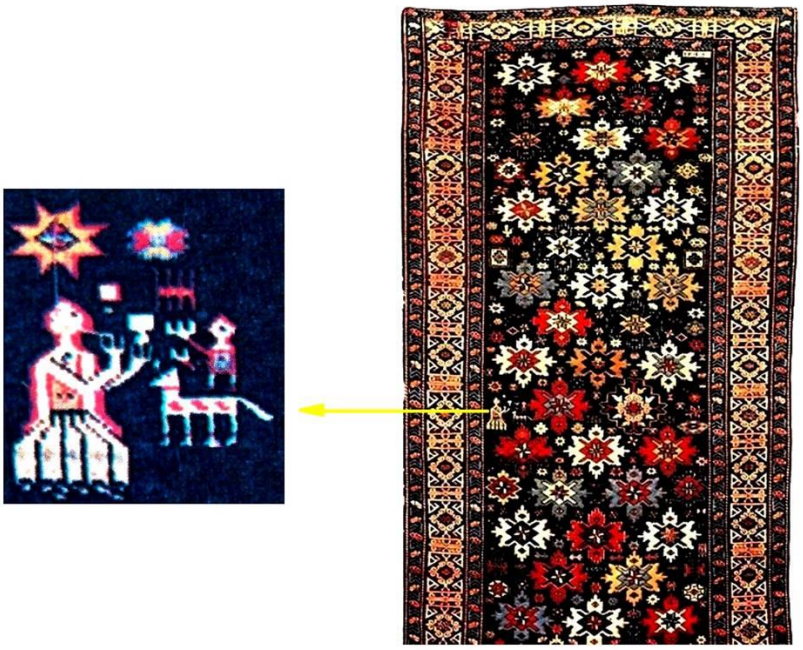
Sikkənin üzərində Həmədandakı məşhur Midiya sarayının və üzərindəki 3 buynuz rəsminin çəkilmiş olması da çox böyük maraq doğurur. Sikkəni Sasanilərə aid edən bəzi mütəxəssislər təsvirdəkinin guya atəşgədə, buynuzu xatırladan üç qoşa çıxıntının da guya alov dilimləri olduğunu iddia edirlər. Fəqət dövrümüzədək Həmədan sarayının bir Aşşur kitabəsi sayəsində yetişmiş rəsmi bu versiyanı heçə endirir (**Bax: Şəkil 62**).



Şəkil 62. Həmədan sarayının Aşşur kitabəsindəki rəsmi əsasında rəngli rekonstruksiyası

Şəkil 63 a. Güney Azərbaycandan tapılan və üzərində Parfiya sikkəsindəki bayrağın eynisi təsvir edilmiş sənət nümunəsi (e.ə IX-VIII əsrlər)

Şəkil 63 b. Üzərində Parfiya sikkəsindəki bayrağın eynisi olan Naxçıvan xalçası. Qaşqay türklərinin ənənvi etnoqrafik bayrağı



Şəkil 63 c. Güney Azərbaycandan tapılan və üzərində Parfiya sikkəsindəki bayrağın eynisi təsvir edilmiş sənət nümunəsinin (e.ə IX-VIII əsrlər) üzərindəki təsvirin naxışa çevrilmiş forması

Sikkədəki rəsmdə diqqət çəkən bir məqam da orada bayraq rəsminin olmasıdır. Bu tip bayraqlara Güney Azərbaycandan tapılan və Londondakı Sorbi hərracının kataloqlarına düşən sənət nümunələri üzərindəki rəsmlərdə (**Bax: Şəkil 63 a**), eləcə də xalça naxışlarımızda da rast gəlmək olar. Eyni bayraqlar bu günə kimi qaşqay türkləri arasında yaşamını sürdürməkdədir (**Bax: Şəkil 63 b**).

Maraqlıdır ki, Güney Azərbaycandan tapılan və üzərində Parfiya sikkəsindəki bayrağın eynisi təsvir edilmiş sənət nümunəsindəki (e.ə IX-VIII əsrlər) təsvirin naxışa çevrilmiş bir qədər başqa formasını bir Azərbaycan xalçasında da müşahidə etmək mümkündür. Buradakı bayraq formasını bir qədər dəyişmiş şəkildədir ki (**Bax: Şəkil 63 c**), bu da toxuma texnologiyasından qaynaqlanır.

Məlumat üçün bildirək ki, dövrümüzədək Göytürklər dövrünə aid çox sayda sikkə yetişmişdir ki, onların üzərindəki damğalar, eləcə də bəzilərindəki yazılar xüsusi diqqət çəkir (Gaybullah Babayar, 2007).

Bütün bu deyilənləri ümumiləşdirərək əminliklə deyə bilərik ki, ilk başda bir sözü ifadə edən damğaların sonrakı mərhələdə iki fərqli istiqamətdə təkamülü olmuşdur: 1) naxışa çevrilmişlər; 2) fonetik işarə rolunda çıxış etmişlər.

Xalçalarda bunlardan birinci, sikkələrin üzərlərindəki yazılarda, eləcə də digər epiqrafik abidələrdə isə ikinci istiqaməti müşahidə edirik. Onu da tam əminliklə söyləmək olar ki, naxışlar mənalarının hələ tam unudulmadığı ilkin mərhələlərdə özünün ideoqram-loqoqram xarakterini saxlamaqda və müəyyən bir kəlməni ifadə etməkdə idi. Bu baxımdan «Baftaçı şah» Abbas nağılında söylənilənlər deyilənləri təsdiq etmək üçün ən gözəl sübutdur (Albalıyev Ş., 2008).

Sözügedən nağılın süjetinin bir hissəsini aşiq olduğu qızın tələbi ilə Şah Abbasın baftaçılıq sənətini öytənməsi, sonra dara düşməsi, toxuduğu baftaya vurduğu naxışla dara düşməsi barədə xəbər çatdırması təşkil edir:

«…Şah Abbasın əlacı kəsildi, oturdu bunlarnan bir yerdə. Zindan görməyən adamın dünya başına dar gəlir. Bu dəmdə aşpaz qapını açıb, əlində bıçaq içəri girdi. Yapışıb Şah Abbasın yaxasından istədi ki, başını kəsə. Şah Abbas dedi:

– Əl saxla. Sən bu adamları kəsib neyləyirsən?

Aşpaz dedi:

– Kəsib pul qazanıram.

Şah Abbas dedi:

– Gəl, mən sənə gündə yüz tümən qazanc verim, sən bu adamları kəsmə.

Aşpaz dedi:

– Hardan verəcəksən?

Şah Abbas dedi:

– Mənə bir az sap ver, bafta toxuyum, apar ver Şah Abbasa. O sənə üç yüz tümən versin.

Aşpaz dedi:

– Razıyam, amma sözün yalan çıxsa, atanı yandıracağam.

Aşpaz tez bafta sapının tədarükünü gördü. Çoxlu sap gətirib Şah Abbasa verdi. Şah Abbas başladı bafta toxumağa. O elə naxışlar açdı ki, nə təhər. Baftanı verib aşpaza dedi:

– Apararsan bu baftanı verərsən vəzirə. O sənə pul verər.

Aşpaz baftanı alıb, özünü yetirdi paytaxda. Eşit vəzir Allahverdi xannan Banıdan.

Neçə gün idi ki Şah Abbas getmişdi, heç bir xəbər yox idi, vəzir çox nigarandı. Banı xanım da durub gəlmişdi vəzirin yanına, oturub Şah Abbasın yolunu gözləyirdi.

Bu dəmdə adam gəlib xəbər verdi ki, bir nəfər Şiraz şəhərindən gəlib, vəziri görmək istəyir. Vəzir dedi:

– Buraxın gəlsin. Allah eləsin ki, Şah Abbasdan xəbər gətirsin. Bu dəmdə aşpaz girdi içəri, vəzirin qabağında ikiqat olub, baftanı uzatdı vəzirə dedi:

– Bunu Şiraz şəhərindən bir dərviş gətiribdi.

Vəzir Allahverdi xan baftanı alıb uzatdı Banıya. Qız baxıb gördü ki, Şah Abbas bu baftaya darlıq naxışını vurub, dedi:

– Şah Abbas dardadı.

Vəzir Allahverdi xan tez aşpazı tutub, əl-qolunu bağlayıb dedi:

– Bu saat məni gərək dərvişin yanına aparasan.

Vəzir qoşun götürüb, aşpazı saldı qabağına, Banı xanım da qoşuldu bunlara. Birbaş gedib çıxdılar Şiraz şəhərinə. Aşpaz əlacı kəsilib, Şah Abbasın yerini göstərdi. Şah Abbas oturmuşdu, bir də gördü ki, qoşun töküldü içəri. Tez durub başına gələni vəzir Allahverdi xana danışdı. Əmr verdi aşpazın boynunu vurdular.

Şah Abbas gəlib çıxdı vilayətinə, təzədən toy vurdurub, şəhərdə şadlıq elədi…» (Baftaçı Şah Abbas).

II Fəsil. Onqon (totem) məzmunlu damğa, naxış və təsvirlər

Digər xalqların miflərində olduğu kimi, türk mifologiyasında da etnoqonik motiv və süjetlərin əsasında əcdad kultu durur. Əksər türk xalqları bütün türklər üçün ümumi olan ulu əcdaddan başqa bilavasitə öz soy və boylarının ulu babalarını da unutmamış, onları ayrı-ayrı qəhrəmanlıq eposlarında əbədiləşdirmişlər. Bu eposlar minillər boyu yeni-yeni elementlərlə zənginləşdirilərək, hər dövrə uyğun şəkildə müasirləşdirilsə də, əcdad kultu öz kökləri ilə ibtidai mədəniyyətin, totemistik və animistik təsəvvürlərin mövcud olduğu dövrlərə qədər uzanır.

Belə hesab edilir ki, ibtidai cəmiyyətdə ictimai şüur və fikirin inkişaf səviyyəsi ibtidai mədəniyyətlə qarşılıqlı əlaqədə olub və ibtidai sosial-mədəni sistemin inkişaf dinamikasına təsir göstərir. İbtidai-sosial-mədəni sistem öz inkişaf dinamikasına malik olub, mövcud sistemli strukturun yenidən dirçəlməsinə imkan verir. İbtidai mədəniyyətin digər xüsusiyyəti onun sinkretikliyidir ki, bu da öz təcəssümünü totemizmdə tapmışdır.

Mif çağında ulu əcdad, ilk növbədə, yaşayış tərzi ilə təbiət hadisələri və heyvanlar aləmi arasında oxşarlıq görmüş (qidalanmada, doğumda, hərəkət və davranışda, eləcə də digər zahiri əlamətlərdə), həmin aləmlərlə özü arasındakı qeyri-adi əlaqəyə təsir göstər-məyə çalışmış, bununla da nəhəng vəhşi canlılar tərəfindən gələn təhlükələrə qarşı nikbinliklərini qoruya bilmişdir. Onların yaşamaq uğrunda mübarizəsindən və topladıqları təcrübədən doğan inanışlar «sınaqlardan çıxarılaraq» yaddaşlarında möhkəmləndikcə təsəvvürlərə çevrilmişdir. Ulu əcdad dünyaya həmin təsəvvür-lərin baxış bucağından, yaxud pəncərəsindən baxmışdır və onlar sistemləş-dirildikcə totemizm, animizm, animatizm, magiya və kult münasibətləri şəklini almışdır. Təbiət varlıqlarının fetişləşdirilməsi isə müxtəlif ayin və mərasimlərin keçirilməsinə meydan açmışdır. Ovçuluq, maldarlıq və əkinçilikdə qazanılan uğurların da səbəbini həmin təsəvvürlərin doğurduğu qeyri-adi məxluqlarla əlaqələndirmişlər (Qafarov, 2010, s. 14-15).

Elmdə totemizm haqqında da bir-birinə zidd fikirlər vardır. Məsələn, E. Taylor totemizmi əcdad kultunun əsası hesab edir. C. Freyzer isə onu qəbilə qu-ruluşunu təşkil edən sosial qrupun özəl bir hissəsi hesab edir. C. Freyzerə görə, totemizm ilə bağlı ayin və mərasimlərdə qəbilənin keçmişi haqqında təsəvvürlər təbliğ olunur (Bayat, 2005, s. 36). Totemizm bir kollektivin öz kökünə, soyuna yaxın bildiyi heyvanla olan "qohumluq əlaqəsinə" söykənir. Totemizmdə fərdilik prinsipi yoxdur.

F. Bayat Afrika, Amerika və Avropa xalqlarının inanclarında totemizmin 4 ünsürünü göstərir. O, "insanın heyvana çevrilməsinə, insanın heyvandan törəməsinə inam, insan ilə heyvan arasındakı cinsi əlaqəyə inanc, insan ilə heyvanın birlikdə yaşaması inancı"nı göstərərək yazır ki, «Türk xalqlarında totemizmin mövcud olduğu söylənir. Ancaq hər bir sistemin ictimai və hüquqi tərəfi vardır və bu sistemin yaşaması üçün bu şərtlərin olması şərtdir. Birincisi, qəbilə və tayfa adının totemlə bağlılığı; ikincisi, ətin, qidanın yasaq olması... dördüncüsü, ayrı-ayrı qəbilələrin heyvana sitayişin bir şəklini daşıdığı adlar».

F. Bayat totemizmin türk yaşamı ilə bağlılığının olmamasını deyir, yenə altı şərt irəli sürür:

1. Totemizm ana xaqanlıq dövründəki insanların təsəvvürlərini xarakterizə etdiyi halda, türk xalqlarında ata xaqanlıq mövcud olmuşdur.

2. Qəbilə dini olan totemçilikdə mülkiyyət ortaqlığı olduğu halda, türk xalqlarında özəl mülkiyyət rol oynamışdır.

3. Eyni bir totemə bağlı olanlar bir-biri ilə soydaş sayıldığı halda, türk tayfalarında qan əqrəbalığı mövcud olmuşdur.

4. Tayfa və qəbilələrdən hər birinin totemi mövcud olduğu halda, əksər türk xalqlarının kult saydığı bir heyvan mövcuddur.

5. Totemizmin hökm sürdüyü qəbilə və tayfalardan hər fərd totemin adını daşıdığı halda, türk xalqlarnda hər fərdin, hər ailənin ayrı bir bir adı vardır.

6. Totemçilikdə ruhun varlığına və keçmiş dünyaya inanılmadığı halda, əski türklərdə ruhun ölməzliyinə inanc mövcud olmuş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya kimi yaranmış və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsilmişdir (Bayat, 2005, s. 61).

Y. Kalafatın fikrincə, türk mifologiyasında totem məsələsi hələ öz həllini tapmamışdır. Osman Turan, Nihat Nirun, Lazslo Rasonyi, S. Hayri Bolay, Özkan İzgi kimi alimlər isə türklərdə totemçiliyin varlığını birmənalı şəkildə irəli sürmüşlər (Kalafat, 2005, s. 29).

Heyvan motivi qədim Türk incəsənətində və folklorunda ən yayğın motivlərdən biridir və dövrümüzədək onlarla bağlı çox sayda məsəl, nağıl, əfsanə, inanc, təsvir, naxış, damğa və s. yetişmişdir. Bu heyvanlardan bir qisminin adının «Kitabi-Dədə» Qorqudda yanaşı çəkildiyinin şahidi oluruq:

Yedi yerin otlaqların geyik bilir!
Gögöz yerlər çəmənlərin qulan bilir!
Ayrı yollar izin dəvə bilir!
Yedi dərə qokuların tülkü bilir!
Oğul kimdən olduğun ana bilir!
Dünlə karvan göçtügün turğay bilir!
Ərin ağırın, yegnisin at bilir!
Ağıq yüklər zəhmətin qatır bilir!
Qafil başın ağrısın beyni bilir! (Ögel B., 1995, s. 533).

2.1. Öküz və inək

Totemizm (Şimali Amerika hindularının dilindən götürülmüşdür, “onun qəbiləsi” deməkdir) — insan kollektivlərinin (qəbilə, tayfa) ilə müəyyən heyvan və bitki növləri, habelə hər hansı bir predmet arasında guya mövcud olan fövqəltəbii qan qohumluğu əlaqələrinə etiqad edilməsindən ibarətdir. Məsələn, Tolstov, Bernştam və Bekmıradov kimi tanınmış türkoloq alimlər oğuzların ən qədim zamanlarda öküzə totem münasibəti bəslədiklərini (**Bax: Şəkil 64**) söyləmişlər (Bayat, 1993, s. 124).

Tarixçi alim İ.Avşarovun yazdığına görə, Azərbaycan ərazisindən tapılan maddi mədəniyyət abidələri üzərində təsvir edilən heyvan rəsmləri və zoomorf elementlər qədim mifologiyada xüsusi yerə sahibdirlər. Təbii ki, bu, heyvanat

aləminin ibtidai insanların həyatlarında oynadığı rolla bağlıdır. Təsadüfi deyil ki, bəzi heyvanlar qədim tayfa və qəbilələrin totemi kimi çıxış etmişlər.

Şəkil 64. Onqon öküz təsvirləri (Qobustan, Mezolit dövrü)

«Məlum olduğu kimi, oğuzlar çox qədim və zəngin mədəniyyətə sahib olmuşlar. Tarixçi-etnoqraf Qoşqarlı özünün "Azərbaycanlıların maddi mədəniyyəti" adlı əsərində "Oğuznamə"yə istinad edərək oğuzların mifik ulu əcdadı olan Oğuz xanın Ayla Öküzün izdivacından döğulduğunu qeyd etmişdir. Elə bu səbəbdən də son Tunc-erkən Dəmir dövrləri abidələrindən əldə edilmiş tunc kəmərlərin üzərində təsvir edilən öküz başlarının buynuzları aypara formasında təsvir edilmişdir.

Göründüyü kimi, Azərbaycanın qədim sakinlərinin inanc sistemində öküzə inam xüsusi yer tutmuşdur. Bu baxımdan Xocalı-Gədəbəy abidələrindən üzə çıxarılan fiqurların bir çoxu məhz öküz başı formasındadır. Belə fiqurlar Cənubi Azərbaycan və şimali Qafqaz ərazisindən də tapılmışdır. Rus alimi Avdeyevin fikrincə, öküzə inam ən qədin zamanlardan Qafqaz və Şərqdə geniş yayılmışdı. Azərbaycan ərazisində hətta öküzün xüsusi hörmət və təmtəraqla dəfn edilməsi halına da rastlanmışdır. Məsələn, arxeoloq Resler Xocalı kurqanında apardığı qazıntılar zamanı belə bir məzara rast gəlmişdir. Burada dəfn edilmiş öküzün başına bütöv ayın rəmzi olan dairəvi disk bərkidilmişdi» (Авшарова, 2005, s. 24).

Alimlər oğuzların ən qədim zamanlarda öküzə totem münasibəti bəslədiklərini söyləyərkən "Oğuznamə"də yer alan sözlərə istinad etmişlər: «Olsun dedilər. Onun anqağusu budur» (Bayat, 1993, s. 124).

«Oğuznamə»nin uyğur versiyasının birnci səhifəsinin birinci sətrində təsvir edimiş göy öküz oğuzların əcdadı Oğuz xanın şəkli, daha dəqiq desək, anqağusu, yəni ideoqrafik işarəsi kimi təqdim edilir (**Bax: Şəkil 65**). Bu şəkil əsərə sadəcə bir illüstrasiya kimi qəbul edilə bilməz. Çünki o, mətnin ayrılmaz tərkib hissəsi kimi çıxış edir və Oğuz xanın mətndəki sözlü təsviri ilə üst-üstə düşmür. Mətndə Oğuz

xanın sözlü təsviri fərqlidir: «Yenə günlərin bir günü Ay kağanın gözləri yarıdı, bir oğlu oldu. Bu oğlanın üzü göy idi. Ağzı atəş kimi qırmızı, gözləri ala, saçları, qaşları qara idi. Gözəllikdə mələkdən də gözəl idi...

Şəkil 65. «Oğuznamə»nin uyğur versiyasında Oğuzun anqağusu – ideoqrafik təsviri

...Ayağı öküz ayağına, beli qurd belinə,kürəyi samur kürəyinə, köksü ayı köksünə bənzəyirdi» (Bayat, 1993, s. 124).

Gördüyümüz kimi, sözlü təsvirdə söhbət oğlan uşağından gedir və onun xarici görünüşü bu təsvirdən əsaslı surətdə fərqlənir. Deməli, bu halda öküz təsviri "Oğuz" kəlməsinin sadəcə ideoqrafik ifadəsidir.

Şəkil 66. Çatal-Höyükdə öküz kultunun izləri

Kökü Qobustanın Mezolit dövrünə aid öküz təsvirlərinə qədər uzanan və izlərinə «Oğuznamə»də rast gəldiyimiz onqon-öküz obrazı Çatal-Höyük mədəniyyəti üçün də xarakterik olmuşdur (**Bax: Şəkil 66**).

Çatal-Höyükdə çox sayda qadın və kişi heykəllərinə rast gəlinib. Belə hesab edilir ki, onlara büt kimi sitayiş edilirmiş. Heykəllər arasında qadın heykəllərinə daha çox rast gəlinməsi və onların xüsusi düzəldilmiş evlərdə toplanması arxeoloqları belə bir qənaətə gətirmişdir ki, Çatal-Höyükdə ana kultu mövcud olmuş, həmin evlər isə ibadət otaqları rolunu oynamışdır. Hələ 1960-cı illlərdə 40 belə «ibadət evi» qazılaraq aşkar edilmişdir. Buradan tapılan «ilahələr» əsasən üç vəziyyətdə təsvir olunur. Bunlardan bir qismi gənc qadın, digərləri insan və ya öküz doğan orta yaşlarda olan qadın, başqa bir qismi isə bəzən yırtıcı quş tərəfindən müşaiyət edilən, bəzənsə tək olan qoca qarı şəklində təsvir edilirdi (James Mellaart, 1967, p. 181).

Kişi «tanrı»lar bəzən uşaq, bəzən yeniyetmə (ilahənin sevgilisi) bəzənsə saqqallı kişi şəklində düzəldilirdi. Saqqallı kişilər bir sıra hallarda hansısa mifoloji heyvanın və ya öküzün belində oturulmuş vəziyyətdə olurdu.

Ana ilhəsinin barelyefləri bəzən iki metrə çatır və aslanların arasında oturmuş vəziyyətdə təsvir olunurdu. Bəzən müxtəlif simvolların birləşdirildiyi, məsələn, qadın döşü ilə öküz buynuzunun birlikdə təsvir edildiyi də maşahidə edilmişdir (James Mellaart, 1967, p. 181).

E.ə. 6200-ci ilə aid edilən bir «ibadətxana»da öküz başlarının və onların da arxasında insan ayaqlı qrifonlar tərəfindən hücuma məruz qalan insan başlarının barelyeflərinə rast gəlinmişdir.

Çox sayda «ibadətxana»nın aşkarlanmasına rəğmən, mütəxəssislərin fikrincə, Çatal-Höyük cəmiyyətində sosial bərabərsizliyin mövcudluğunu iddia etmək üçün heç bir əsas yoxdur. Gəlinən ümumi qərar belədir ki, sözügedən cəmiyyətdə nə anaxanlıq (matriarxat), nə də ataxanlıq (patriarxat) mövcud olmamışdır. Qadınlarla kişilərin statusu da eyni idi (A Global .., 1991, p. 9-13; Christine Fielder and Chris King, 2004; Michael Balter , 2005, c. 127).

Alimlərin bəzisi qadın heykəllərinin ümumiyyətlə sitayiş obyekti olmadığını, hansısa başqa funksiya daşıdığını ehtimal edirlər (Hodder I., 2005). Amma bunun əksini düşünənlər daha çoxdur. C. Mellartdan başqa M. Gimbutas da Çatal-Höyükdən çıxan kök qadın heykəllərinin ana ilahəsi olduğu fikrini söyləmiş və öz fikrində daha da irəli gedərək, Çatal-Höyük mədəniyyətində anaxanlığın hakim olduğunu iddia etmişdir. M. Balter də onun fikrinə şərik çıxmışdır (Michael Balter., 2005). Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Çatal-Höyükdə insan və öküz doğan ana ilahə obrazlarına da rast gəlinmişdir. Maraqlıdır ki, bunlardan birincisi türk mifologiyasındakı Umay ana obrazına, digəri isə Ay kağan obrazına uyğun gəlməkdədir.

Öküz doğan ilahə obrazının izlərinə zamanla bir qədər dəyişmiş formada «Oğuznamə»də rast gəlirik. Zəngəzurdakı "Öküz piri" eyni inancın uzun illər yaşamada davam edərək dövrümüzədək yetişdiyindən xəbər verməkdədir (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 40-41).

Saxa yakutların mifoloji görüşlərindən söz açan U. Harva yazır ki, yakut türklərinin bəzi boyları alaca inəyi öz ulu babası hesab etmişlər. Həmin boylarda Buğa-Ata obrazı da olmuşdur. Bununla belə, ana iləsində inəyə daha çox üstünlük verilirdi (Harva U., 1938, s. 173). Qırğız soyları içərisində də inəkdən törədiklərinə inananların olduğu məlumdur (Ögel B., 1995, s. 536).

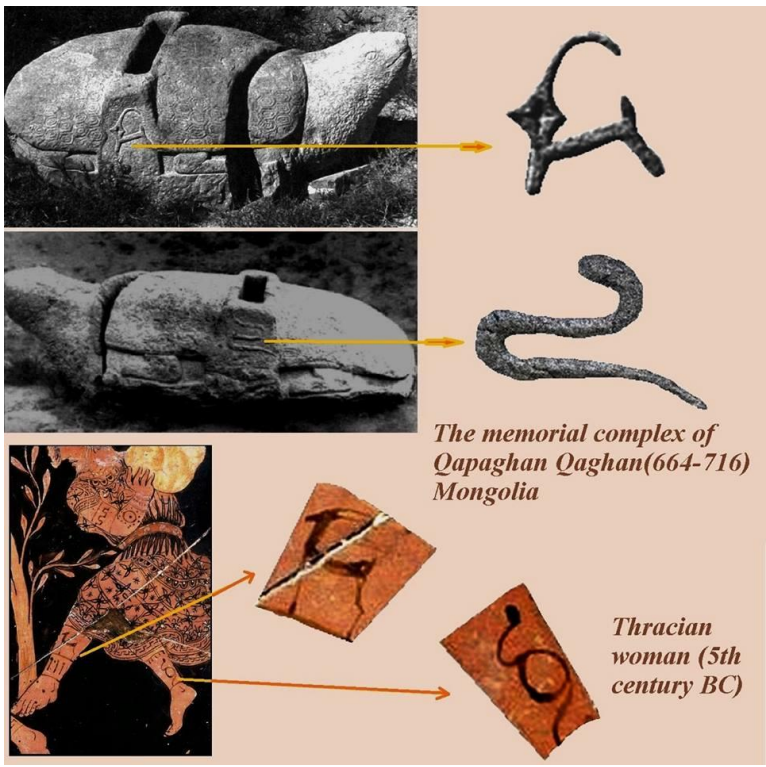
Maraqlıdır ki, əgər Qobustan (Cəfərzadə İ., 1999) və Çatal-Höyük (Michael Balter., 2005) abidələrində oğuzların əcdadlarının ən qədim tarixini – mifoloji çağ tarixini izləyə biliriksə, Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid Timərə abidəsində artıq onların real tarixinin izlərinin – ayrı-ayrı oğuz soylarının damağalarının (Naserfərd M., 2016) şahidi oluruq.

Qədim türklərin totemistik təsəvvürlərinin izlərini qayaüstü təsvirlərdən tutmuş damğalara və xalça naxışlarına qədər uzun bir təkamül yolu keçdiyini söyləyə bilərik.

2.2. İlan (əjdaha)

Türk dekorativ sənətində ən qədim zamanlardan izlərinə rast gəlinən onqon-totem məzmunlu təsvirlərdən biri də ilandır. İlan motivli təsvirlərə Qobustan (**Bax: Şəkil 67**), Göbəklitəpə (**Bax: Şəkil 69**) və Gəmiqayada (**Bax: Şəkil 70**) sıx-sıx rast gəlinməkdədir.

Şəkil 67. Arxasında keçi, önündə ilan təsviri olan əli oraqlı insan (Qobustan, e.ə. V-IV minilliklər)



Şəkil 68. Trakiya (e.ə. V əsr) və Monqolustan (VII-VIII əsrlər) ərazisindən tapılmış sənət abidələrində keçi və ilan cütlüyü

Şəkil 69. Başının arxa tərəfində müdriklik rəmzi kimi çıxış edən ilan təsviri olan kahin (Göbəklitəpə)

Qobustan və Gəmiqayanın erkən Tunc, Və ya Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid qayaüstü təsvirlərinin incələnməsi bir yandan həmin təsvirlərin qədim

piktoqrafiya (şəkil-yazı) nümunələri kimi nəzərdən keçirilməsinə, digər yandan isə piktoqrafiyadan ideoqrafiyaya, başqa sözlə, damğalı yazıya keçid mərhələsini izləməyə imkan verir (Yengi Ögə, 2013b).

"iNÇkə" damğası (Gəmiqaya) "aNÇ"(Talas çubuğu) "NÇ" (əski türk əlifbası)

Şəkil 70. İlanı ifadə edən damğanın Orxon-Yenisey əlifbasında «nç» səsini ifadə edən qrafemə çevrilməsi

"Şu" işarəsi (Elam) "Deŋ" piktoqrami (Qobustan) "D" (eski türk əlifbası)

Şəkil 71. Su, çay və dənizi ifadə edən damğanın Orxon-Yenisey əlifbasında «d» səsini ifadə edən qrafemə çevrilməsi

Şəkil 72. Qartalla ilanın savaşı (Gəmiqaya, e.ə. IV-III minilliklər)

Şəkil 73. İnsanın qartal balalarını ilandan xilas etməsi (Gəmiqaya, e.ə. IV-III minilliklər)

Şəkil 74 a. Qartalla ilanın savaşı (Gəmiqaya, e.ə. IV-III minilliklər)

Şəkil 74 b. Qartalla ilanın savaşı (Göbəklitəpə, e.ə. X-IX minilliklər) və Qaşqaylara aid sin (sinə) daşında qartal ideoqramı (XX əsr)

Qobustandakı bir petroqlifdə (e.ə. V-IV minilliklər) insanla yanaşı keçi və ilan təsvirlərinə eyni anda rast gəlinir (**Bax: Şəkil 67**). Bunun hansı anlama gəldiyini və nəyi ifadə etdiyini söyləmək çətin olsa da eyni cütlüyə, yəni keçi və ilan təsvirlərinin yanaşı işlənməsinə sonrakı dövr türk ikonoqrafiyasında da rast gəlinməkdədir. Bu baxımdan Trakiyadan əldə edilmiş bir təsviri (e.ə. V əsr) və Qapağan abidəsini (VII-VIII əsrlər) misal çəkə bilərik (**Bax: Şəkil 68**).

Əgər Qobustan və Göbəklitəpədəki ilanlar daha çox piktoqrafik mahiyyət daşıyırsa, Gəmiqayada onun ideoqrafik variantı ilə üzləşər və piktoqrafiyadan damğaya keçid şəklini müşahidə edirik. Söhbət Orxon-Yenisey əlifbasında «nç» səsini ifadə edən işarədən ( ) gedir (**Bax: Şəkil 70**).

Gəmiqaya və Qobustan təsvirlərində ilanın həm realistik, yəni piktoqrafik rəsmlərinə həm də dalğavari xətlə ifadə edilən sadələşdirilmiş damğa formasına rast gəlirik. Lakin burada bir önəmli məqama diqqət etmək lazımdır, bu təsvirlərdəki dalğavari və ya ziqzaq şəkilli sadə işarələr heç də həmişə ilanı ifadə etmir. Bu işarə ilə suya, çaya və dənizə də işarə edilir. İlanla su, çay və dənizi fərqləndirmək üçün isə adətən iki və ya daha çox dalğavari (ziqzaqvari) xətlərdən istifadə edilir. Bu metoddan təkcə qədim türklər deyil, başqa xalqlar, o cümlədən elamlılar da istifadə etmişlər (**Bax: Şəkil 74 a**). Həmin işarə sonralar Orxon-Yenisey əlifbasına «d» səsini bildirən qrafem kimi daxil olmuşdur (Yengi Ögə, 2013b).

Həm Qobustanda, həm də Gəmiqayada ilanla bağlı çox sayda piktoqram da qeydə alınmışdır. Gəmiqaya təsvirləri içərisində qartalla ilanın savaşı (**Bax: Şəkil 72, 74 a**) və insanın qartal balalarını ilandan xilas etməsi (**Bax: Şəkil 73**) kimi səhnələrə də rast gəlmək mümkündür.

Fikrimizcə, bu təsvirlər sadəcə piktoqrafiya nümunəsi deyil, həm də dünyanın ən qədim illüstrasiya nümunələridir. Söhbət qədim şumer mətnlərindən məlum olan «Etana haqqında dastan»dan və ona çəkilmiş ən qədim illüstrasiyalardan gedir. Bu dastan təqribən e.ə. III minillikdə yazıya köçürülmüşdür və onun qəhrəmanının prototipi kimi Şumerin Kiş sülaləsindən olan ilk hökmdarı Etana çıxış edir. Azərbaycanda çox məşhur olan Məlikməmməd nağılının süjeti ilə ağlasığmaz dərəcədə üst-üstə düşən və onun prototipi olan həmin dastanın qısa süjeti belədir: «Əbədi həyat çiçəyini tapmaq qərarına gələn Etana şah tanrıların məsləhəti ilə yola çıxır və bir quyuya düşür. O orada balaları qartal tərəfindən yeyilmiş ilanın həmin qartalla döyüşünün şahidi olur və ilanı öldürür. Etana qartalın belinə minib göyə qalxır. Göyə qalxanda Etana ilə qartal arasında dialoq baş verir. Quş qəhrəmana yerə baxmağı və onun nəyə oxşadığını təsvir etməyi təklif edir. Etana yeri öncə xəlbirlə, sonra çörəklə müqayisə edir».

Dastanın yazıldığı gil lövhə qırıq olduğundan onun ardı məlum deyil (Oğuz Y., Tuncay Bakı: 2009, s. 128).

Əgər bu dastanda balaları qartal tərəfindən yeyilmiş ilanın həmin qartalla döyüşünün, qəhrəmanın ilanı öldürməsinin, sonra da qartalın belinə minib göyə qalxmasının şahidi oluruqsa, Azərbaycan nağılında nağılın qəhrəmanının zümrüd quşunun balalarını yemək istəyən ilanı öldürdüyünü, daha sonrasa quşun belində göyə qalxdığını görürük:

«…Burada Məlikməmməd bir ağacın altında oturdu. Gördü bu ağaca bir əjdaha dırmaşır. Əjdaha bir az yuxarı qalxmışdı ki, ağacın başında çoxlu quş balasının səsi gəldi. Demə Zümrüd quşunun yuvası bu ağacda imiş. Zümrüd quşunun yumurtadan çıxmış balaları böyüyəndə əjdaha gəlib onları yeyər, Zümrüd quşu da bala üzünə həsrət qalarmış. Bu dəfə də əjdaha ağaca dırmaşırdı ki, yenə Zümrüd quşunun balalarmı yesin. Məlikməmməd bunu gördü, qılmcını çəkib, əjdahanı iki parça elədi. Sonra ağacın dibində yatdı.

Sizə kimdən deyim, Zümrüd quşundan. Zümrüd quşu balalarına dən gətirməyə getmişdi, qayıdıb gələndə ağacın altında gözünə bir qaraltı dəydi. Quş elə bildi ki, balalarını yeyən bu adamdı. Cəld gedib dimdiyinə iri bir daş aldı, istədi Məlikməmmədin üstünə salsın. Balaları yuvadan çığırışıb qoymadılar, dedilər:

-Əjdaha bizi yemək istəyirdi, bu oğlan əjdahanı öldürüb, canımızı qurtardı.

Zümrüd quşu daşı kənara atıb, aşağı endi, qanadlarını Məlikməmmədin üstünə çəkdi.

Məlikməmməd yuxudan ayılıb quşu gördü, çox qorxdu. Quş dedi:

-Hər kəssən, nəkarəsən, qorxma. Mən sənə pislik eləmərəm. Mən neçə ildi ki, sən öldürdüyün əjdahanın əlindən bala üzünə həsrət idim. Indi sən əjdahanı öldürüb, mənim balalarımı ölümdən qurtardın. Bu yaxşılığın əvəzinə nə istəyirsən? Məlikməmməd başına gələnləri quşa nağıl elədi, dedi:

-Heç nə istəmirəm, ancaq məni işıqlı dünyaya çıxart…

…Məlikməmməd… zümrüd quşunun belinə minib, yola düşdülər. Quş göyün üzünə qalxdı, qaranlıq dünyadan uzaqlaşmağa başladılar. Məlikməmməd aşağı baxdı, gördü ki, yer xəlbir kimi görünür. Bir az da qalxdılar. Məlikməmməd bir də baxıb gördü ki, yer lap gözdən itib…» (Məlikməmmədin nağılı).

Burada diqqəti iki məqam xüsusi çəkir: 1. Zamanla ilanın əjdahaya, qartalın isə zümrüd quşuna çevrilməsi; 2. Nağılın şumer variantında qartalın ilanın balalarını yeməsi və günahkar rolunda qartalın çıxış etməsi, Azərbaycan variantında isə əjdahanın quşun balalarını yemək istəməsi və günahkar rolunda çıxış etməsi.

Şəkil 75. Üzərində Məlikməmmədin nağılının süjeti ilə səsləşən təsvir olan bədii parça və xalça (Təbriz, XVI əsr)

Şəkil 76. Üzərlərində ilan təsviri olan qablar (e.ə. I minillik)

Öncə birinci məqamın üzərində duraq və qeyd edək ki, e.ə. IV-III minilliklərə aid Gəmiqaya ikionaqrafiyasında eynən şumer variantında olduğu kimi qartalla ilan obrazları ilə rastlaşırıqsa, XVI əsrə aid Azərbaycan dekorativ tətbiqi sənət nümunələrində, məsələn, Təbrizdə toxunmuş bir bədii parça üzərindəki təsvirdə, eynən Məlikməmməd nağılında olduğu kimi, zümrüd quşu ilə əjdaha obrazlarının şahidi oluruq (**Bax: Şəkil 75, 77, 78**).

Şəkil 77. Üzərində zümrüd (simurq) quşu ilə əjdahanın döyüşünü əks etdirən təsvirlər olan Azərbaycan xalçaları (XIII-XVI əsrlər)

İkinci məqama, yəni nağılın şumer variantında qartalın ilanın balalarını yeməsi və mənfi tipaj rolunda qartalın çıxış etməsi, Azərbaycan variantında isə əjdahanın quşun balalarını yemək istəməsi və günahkar rolunda çıxış etməsi məqamına gəlincə, burada ilana qədim dövrlərdə onqon münasibəti bəsləndiyini, sonrakı dövrlərdə isə bu münasibətin dəyişərək mənfi çalarlar qazandığını, ilan obrazını əjdaha obrazının əvəz etdiyini söyləyə bilərik.

Əjdaha və quş qarşıdurması üzərində qurulmuş süjetə Şimal türklərində də rast gəlinməkdədir. Həmin süjetin yer aldığı bir əfsanədə bildirilir ki, yeraltı suların kənarında yaşayan züzülö quşunun üç balası var. Onları yemək istəyən əjdahanı

(acdarkanı) öldürən igidin ölmüş qardaşımı quşların anası dirildir (Ögel B., 1995, s. 547).

Şəkil 78. Üzərində qartalla əjdahanın döyüşü əks olunan XV əsrə aid Azərbaycan xalçası (Naxçıvan, Museum of Islamic Art, Berlin, Germany)

Maraqlıdır ki, sözügedən motivlə Göbəklitəpədən tapılmış və e.ə. X-IX minilliklərə aid olduğu hesab edilən bir daş möhür üzərində də (**Bax: Şəkil 74 b**) üzləşməkdəyik ki, bu da həm bu motivin, həm ümumilikdə qədim türk mifologiyasının, həm də ümumilikdə qədim türk mədəniyyətinin köklərinin Mezolit dövrünə qədər uzandığını tərəddüd etmədən söyləməyə tam əsas verir.

İlanla quş motivinə bir qədər başqa formada Güney Azərbaycandan toplanmış «İlanla qaranquş» adlı əfsanədə də rast gəlirik. Bu əfsanəni maraqlı edən odur ki, burada insan quşu deyil, quş insanları xilas edir. Özü də söhbət sadəcə hər hansı bir insandan deyil, bilavasitə bütün bəşəriyyətdən gedir. Həmin əfsanədə deyilir:

«İlanla Arı qonşu idi. Arı çiçəkdən çiçəyə qonur, şirə sorur, şanı düzəldir, qışda da yuvasına çəkilib baldan şirin-şirin yeyir, təze yaza kefi kök, damağı çağ çıxırdı. İlan isə aylarla ov, quş dalınca sürünür, girinə keçəndən də bir həzz, bir ləzzət duymur, çox zaman ağzının acısını təmizləməyə heç bir inli-cinli tapa bilmirdi. Bir gün İlan Arıya dedi:

-A qonşu, boş-boşuna sürünməkdən canım yerdə, daşlarda, qayalarda qalır, tapdığım da heç bir əmələ yaramır. Məni bu əzab-əziyyətdən qurtar.

-Nə kömək istəsən, mən hazır!

İlan dedi:

-Bircə günündən mənə görə keç. Gör hansı canlının qanı şirindir.

Arı şən-şən güldü:

-A qonşu, ele bildim məni müşkül işə buyuracaqsan. Bundan asan nə var ki!

Qaranquş öz yuvasını hörürdü. O, qonşularının söhbətini eşitmişdi. İlandan zəhləsi gedirdi, çünki bu ilan neçə dəfə onun da balalarını yemişdi. Qaranquş Arının dalınca düşdü. Arı gah qoyunun, gah keçinin, gah cüyürün, gah da maralın boynuna qondu. Vızıldayıb uçdu. Axırda yol geden bir qoca kişinin alnına yapışdı. Geriyə doğru uçanda Qaranquş bildi ki, Arı xəbərə qaçır. İlana deyəcək ki, ən şirin qan insanın qanıdır. Bundan sonra ilanlar yer üzündə salamat insan qoymayacaqlar, hamısını çalacaqlar.

Qaranquş insanlardan razı idi, çünki insanlar onun yuvasını dağıtmırdılar, balalarına toxunmurdular. Qaranquş arını qabaqlayıb onu dilə tutdu:

-Xoş gördük, ay ellər yaraşığı, neçə vaxtdır səni görmürəm, necəsən, necə dolanırsan?

Arı «Çox sağol», - dédi, - «yaxşıyam, yaxşı dolanıram».

Qaranquş onun ağlını oğurlamağa başladı:

-O gün qarğa yaman öyünürdü ki, hamı mənim səsimi tərifleyir. Deyirəm, sesim yox, dilim şirindir. Mən de ona dedim, heç öyünmə, mənim qonşum Arının dilinin şirinliyinə şirinlik çatmaz. Dilini çıxaran kimi yerə bal damır. Qarğa gəlməmiş dilini göstər, görüm düzmü demişəm, yalanım çıxmasın.

Arı dilini çıxaran kimi Qaranquş onun dilini dimdiyi ilə kökündən qoparıb qaçdı. Arı lal oldu, vızıldaya-vızıldaya qaldı. İlana hrç bir şey başa sala bilmədi. İlan işin niyə belə olduğunu duydu. Qaranquşu tutmaq istədi, lakin dişi onun quyruğundan bircə lələk qopardı. Qaranquşun quyruğu o vaxtdan haça qaldı. İnsanlar bu işdən xəbər tutdular. Qaranquşun yuvasını öz evlərinə köçürdüler» (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 109-110).

M. Seyidovun yazdığına görə, Azərbaycanda ilan onqonu o qədər geniş yayılıbmış ki, məişətdə işlədilən qab-qacaqda da onun şəkli qabardılarmış. «Bu baxımdan Azərbaycanda tapılmış (eranın ilk əsrlərinə aid) qabın üzərindəki ilan rəsmi maraqlıdır. Güman ki, həmin qabın sahibi olan qəbilə və ya qəbilə birləşməsi ilana sitayiş etmiş və buna görə də qab üzərində onun şəklini qabartmışdır. Bəlkə də bu qab ilan onqonu ayin oyunlarında işlənərmiş» (Seyidov M., 1983, s. 17).

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, bu tip qablara Qafqazdan İran yaylasına, oradan da Orta Asiyaya qədər geniş ərazidə, başqa sözlə qədim türklərin yaşadığı hər yerdə sıx-sıx rast gəlinir (**Bax: Şəkil 76**). Onlardan su və ya süd saxlamaq, eləcə də ilanlara su və süd qurbanı vermək üçün istifadə edilmişdir. Belə bir adətin izini, eləcə də ilanın onqon, yəni himayəçi kimi çıxış etməsinin izini «Taxta Qaşıq» nağılında açıq-aşkar müşahidə etmək mümkündür. Hərçənd ki, M. Seyidovun fikrincə, həmin nağıl özündə ilana müsbət münasibətdən mənfi münasibətə keçid dövrünün əlamətlərini daşıyır (Seyidov M., 1983, s. 19).

Nağılın qısa məzmununa nəzər salaq: Şah, oğlu və vəzir-vəkillə ova çıxır. Onlar ovdan sonra səfalı bir yerdə çadır qururlar. Şahın oğlu «həya etdiyindən, öz çadırının bir kənarda qurur». Şah yatmış oğlunun yanına gəlib görürü ki, bir qızıl ilan onu vurmaq istəyir. Şah ayaqqabısında ilana su verir. İlan suyu içib geri qayıdır. Bir neçə gündən sonra şəhərə gəlirlər. Şahın xanımı xəstələnir və oğlunu – şahzadəni yanına çağırıb nəsihət və vəsiyyətini edərək ölür. Atası evlənəndən sonra şahzdə anasının vəsiyyətinə əməl edərək, bir müddətliyə ölkəsini tərk edir. Yolda ov edərkən çadırınına qızıl ilanın girdiyini görür, onun ardınca çadıra gedib ilanın əvəzinə Taxta Qılınca rast gəlir. Taxta qılınc vəsiyyətdəki özəlliklərə sahib olduğu üçün şahzadı onunla dostluq edir və qardaş kimi dolanırlar. Sonra şahzadı yaşadıqları ölkənin şahının qızına aşiq olur və dostu Taxta Qılıncın köməkliyi ilə onunla evlənir. Toy günü şahzadə qızın yanına getmək istəyəndə dostu deyir ki, qoy, öncə mən gedim, sən sonra gedərsən. Taxta Qılınc qızın yanına gedib, onun ağzına püfləyir. Həmin an qızın ağzında 11 ilan düşür. Gənc onların hamısını öldürür. Əvvəllər bu qızı kimə erə verirmişlərsə, gecə həmin ilanlardan biri qızın ağzından çıxaraq, bəyi sancıb öldürərmiş. Bu dəfə isə şaha xəbər çatdırırlar ki, kürəkənin sağdır. Bir müddətdən sonra şahzadı arvadı və dostu ilə birlikdə öz məmləkətinə qayıdır. Taxta Qılınc və şahzadə ilk dəfə görüşdükləri yerə çatanda gənc şahzadəyə deyir ki, ayrılmaq vaxtı çatdı. İndi şahın verdiyi var dövləti və qızı bölməliyik. Onlar var-dövləti yarı bölürlər. Şahzadə yalvarır ki, onun payına düşən var-dövləti də götürsün, amma qızı bölməsin. Gənc razı olmur. Nəhayət şahzadə qızdan da imtina edir. Taxta Qılınc buna da razı olmur, qızı bir ağaca bağlayıb qılıncını çəkir. Yazıq qız qorxusundan qusur və ağzından sonuncu, 12-ci ilan da düşür. Bundan sonra gənc qılıncı yerə qoyur və ona nə var-dövlət və nə də qız lazım olmadığını, məqsədinin sonuncu ilanı da öldürmək olduğunu bildirir və deyir ki, bu çıxmasaydı bir gün səni çalacaqdı. Bu mal-dövlət və qız sənin olsun. Qardaşım bil ki, mən insan deyiləm. Həmin ilanam ki, atan yaxşılıq edib başmaq tayında mənə su vermişdi. Oğlan yenə ilan olub bir çuxura girir. Şahzadə doğma yurduna çatır və xoş ömür sürür (Azərbaycan nağılları,1960, s.60-62).

Yuxarıda qısa məzmununu verdiyimiz nağılda totemizmin, ilana onqon münasibətinin izləri açıq-aydın görünməkdədir. Eyni sözləri «Ovçu Pirim» və «Qatıq satan» nağılları barədə də söyləmək mümkündür.

İlana bir zamanlar onqon münasibəti bəsləndiyini ilan pirləri də sübut edir. M. Seyidov yazır ki, «Azərbaycanın bir sıra yerlərində ilan totemi ilə əlaqədar «ilan pir», «ilan piri», «ilan dağ» adlı yer adları vardır». Qərbi Azərbaycanın türklərlə məskun bölgələrində də ilan pirləri mövcud olmuşdur. İrəvan türkləri arasında «ilanlarla bağlı belə əfsanə var ki, guya bir zamanlar iki böyük dəstəyə ayrılmış ilanlar Ağrı dağının ətəklərində vuruşmuşlar». O zaman İrəvan bağları həmin vuruşan yaralı ilanlarla dolu imiş (Seyidov M., 1983, s. 17).

Bilindiyi kimi, ilanlar növlərinə görə quruda və suda yaşaya bilirlər. Həm bu keyfiyyətinə, həm də hərəkət edərkən su dalğalanmasını xatırlatdığına görə, qədim türklər ilanı su ilə əlaqəli düşünmüşlər. Görünür su qablarının üzərinə ilan təsvirinin həkk edilməsinin (**Bax: Şəkil 76**) bir səbəbi də budur (Yengi Ögə, 2013b). Təsadüfi deyil ki, M. Kaşgarlı əski türk mətinlərində bəzən «lu», bəzən

«nək», bəzən də «buka» və ya «bükə» adlandırılan ilan-əjdahanı su və bolluq simgəsi kimi xarakterizə etmiş, bukanın həm su qaynaqlarını, həm də buludları təmsil etdiyini bildirmişdir. O, «Yedi başlı Yel Bükə»dən, yəni yeddi başlı əjdahadan da ayrıca söz edir (Mahmud Kaşgari, 1941). Yeri gəlmişkən, bu adlardan «buka» həm də «bulud» kəlməsinin sinonimidir. M. Seyidov yazır ki, M. Kaşqarlının yaşadığı dövrdə oğuz və başqa türk boylarının xaqanına «Buka Budrac» deyilərmiş. Hətta həmin boylar öz yenilməz bahadırlarını da belə adlandırarmış. Buka yeddibaşlı ilan deməkdir. Türk xalqarı pars sözü olan «əjdaha»dan öncə öz sözləri olan «buka»nı işlədərdilər (Seyidov M., 1983, s. 17).

Suyun qarsısın kəsmiş 7 başlı əjdaha Və onunla vuruşan qəhrəman (Mesopotamiya)

Suyun qarşısın kəsmiş üç başlı əjdaha və onunla vuruşan qəhrəman (Həsənli camı)

Şəkil 79. Suyun qarşısını kəsən çoxbaşlı əjdaha

Həmin sözü «bükə» kimi yazan B. Ögəl də bu fikirdədir. O bildirir ki, «bükə» türkcə əjdaha anlamında işlənən ən qədim sözdür. Alim türk dilində həmin kəlmənin bir neçə başqa sinoniminin də adını çəkir. Bu sırada qırğızların «sırastı» adlandırdıqları, yenə qırğız əfsanələrində adı «uçmayol» kimi çəkilən əfsanəvi ilan adlarını qeyd etmək lazımdır (Ögel B., 1995, s. 567).

İlk dövrlərdə müsbət personaj olan buka zamanla mənfi çalarlar qazanmış, bir neçə başı olan varlıq kimi təsəvvür edilmiş (**Bax: Şəkil 79**), bir çox əfsanə və nağıllarda çayların, suların qarşısını kəsən, gözəl qız-gəlinləri oğurlayan qorxunc varlıq kimi çıxış etməyə başlamışdır. Əski türkcədə ondan çox zaman «yeti başlıq yıl bükə» (yeddi başlı əjdaha) deyə bəhs edilir (Yengi Ögə, 2013b).

Çayların, suların qarşısını kəsən, gözəl qız-gəlinləri oğurlayan əjdaha obrazına «Məlikməmmədin nağılı»nda da rast gəlinməkdədir:

«…Quş Məlikməmmədin bikef olduğunu görüb dedi:

-Ey Məlikməmməd, qırx ağaclıqda bir padşahın ölkəsi var. Bir əjdaha gəlib suyun qabağım kəsib. Nə qədər ərzuman pəhlivanlar gedirsə, onu öldürə bilmir. Yeddi ildi ki, əjdaha suyun qabağım kəsib. Hər gün bir qız aparıb onun ağzına atırlar. Əjdaha qızı yeyəndə bir az su axır, camaat da su götürür. İndi görürəm, sən qüwətli pəhlivansan, olsa-olsa da o əjdaham sən öldürə bilərsən. Get, o əjdaham öldür. Padşahdan qırx şaqqa ət, qırx tuluq su al. Elə ki, mən dediklərimə əməl elədin, bu tükümü oda tut, mən hazır olaram, səni işıqlı dünyaya çıxardaram.

Bəli, Məlikməmməd quşdan tükü alıb, yola düşdü. Az getdi, üz getdi, dərə, təpə düz getdi, gəldi Zümrüd dediyi padşahın ölkəsinə çıxdı. O, gəzə-gəzə bir qarımn qapısına gəlib dedi:

-Qarı nənə, allah qonağı istərsənmi?

Qarı dedi:

-Niyə istəmirəm. Allaha da qurban olum, qonağına da. Məlikməmməd gördü ki, bütün şəhər əhli qara geyib, qarıdan soruşdu:

-Qarı nənə, bu camaat niyə qara geyib? Qarı dedi:

-Qadan alım, bir əjdaha suyun qabağım kəsib, hər gün onun ağzına bir qız atırıq, qızı yeyənə qədər bir az su axır, biz də götürürük. Ölkədən qız qurtarıb, Padşahın gözünün ağı-qarası bir qızı var, sabah onu əjdahamn ağzına atacaqlar. Odur ki, camaat qara geyib.

Məlikməmməd axşam qarımn evində yatdı. Səhər tezdən əjdahanın yerini qarıdan öyrəndi, ora getdi. Bir də gördü ki, camaat kəbirdən-səğirə ağlaşa-ağlaşa padşahın qızını suyun qabağına gətirdilər. Qızı əjdahamn ağzına atmaq istəyəndə Məlikməmməd irəli getdi, qılıncı sivirib, əjdahaya elə bir qılınc vurdu ki, o iki parça oldu. Padşaha muştuluqçu getdi. Təntənə ilə Məlikməmmədi padşahın hüzuruna apardılar…» (Məlikməmmədin nağılı).

Bənzər motivin izlərinə bir qədər dəyişik formada Güney Azərbaycandan toplanmış «Sara, Arpaçay ve Əjdaha» adlı əfsanədə rast gəlirik: «Deyilənlərə görə, Sara çox gözəl imiş. Sərv boylu, incə belli, ağ buxaqlı, alma yanaqlı Saranın bədənində Günəş şoxu kimi heyretli bir işıq varmış. Qızın aşiqi, dəli-divanəsi sandan keçibmiş. Lakin Sara öz üreyini Xançobana veribmiş. Saranın gözəlliyinə təbiət də vurğun imiş. Rəvayətə görə, zaman-zaman kükrəyib daşan Arpaçay və onunla düşmən kəsilən bir Əjdaha Saranın vüsalı üçün alışıb-yanırmış. Onlar qızla qovuşmağa fürsət axtarırlarmış. Bir gün Sara sevgilisi Xançobanın yollarına baxmaq üçün kəndden aralanır. O, yavaş-yavaş gəlib Arpaçayın sahilinə çatır. Çayın həzin ve yanıqlı nəğməsi, ləpələrin narahatlıqla oynaşması qızı təəccübləndirir. Çay hiss olunmadan coşmağa, qabarmağa, onun ayaqlarına doğru sürünməyə başlayır. Birdən kükrəyib Saranı ağuşuna alıb aparır. Arpaçayın Sara ile vüsala yetdiyini görən Əjdaha qısqançlıq qəzəbi ile özünü çaya vurur. Çayı sorub Saranı xilas edir. Əjdaha qızı kamına çəkib özü onunla vüsala yetmek istəyir. Lakin Saranın gözəl bədəninin şoxu Əjdahanın gözlərini qamaşdırır. Bunu görən Arpaçayının selleri, suları yenidən kükrəyir, hayğqırır. Sahil boyu aşıb-daşan çayın ağ köpükleri yenidən Saranı öz qoynuna alır. Əjdaha isə bu vüsalın həsrətinə, qısqançlığına dözməyib Arpaçayın sahilindeə ürəyi partlayır» (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 118).

Mahmud Kaşğarlının «Yedi başlı Yel Bükə» kimi işlətdiyi ifadəyə «Kitabi-Dədə Qorqud»da «Yedi başlı əjdərha» şəklində rast gəlirik:

Yeddi başlı əjdahaya yenib vardım»
Heybətindən sol gözüm yaşardı!
Hey gözüm! Namərd gözüm! Müxənnət gözüm!
Bir yılandan nə var ki, qorktun! Dedim.
Anda dahi, ərəm, bəgəm, deyü öginmədim! (Ergin M., 1964, 278-6).

Təqdim etdiyimiz sitatda diqqəti ən çox çəkən məqam «Yeddi başlı əjdaha»nın «bir yılan» olaraq adlandırılmasıdır ki, bu da Türk mifologiyasındakı əjdahanın məhz prototipinin məhz ilan olduğunu bir daha təsdiq edir. «Kitab»da «əjdaha» termininin sinonimi olan «əvrən» kəlməsinin işlənməsi də çox diqqətçəkicidir. Məsələn, Dəli Domrul boyunda həmin terminlə «göy üzündə görünən bir varlıq», yəni göy əjdahası ifadə edilmişdir. Eyni zamanda Qazan xanın Basata «Qara əvrən qoptu Dəpəgöz! Ərş yüzündə çevirdim, alamadım, Basat! Qara qaplan qoptu Dəpəgöz! Qara-qara dağlar çevirdim, alamadım, Basat!...» deyə müraciət etdiyinin şahidi oluruq (Ergin M., 1964, 224-8).

Çox güman ki, buradakı «əvrən» termini ilə xarici görkəminə görə əjdahanı xatırladan nəhəng kərtənkələrin – varanların adı arasında hansısa bağlılıq var. Bu ehtimalımızn doğru olub-olmadığına isə, əlbəttə ki, yalnız dilçi alimlər qərar verə bilər.

«Kitab»da alp-ərənlərin əvrənə, yəni əjdahaya bənzədilərik öyülməsi halı ilə də üzləşmək mümkündür: «Ərənlər əvrəni Qaraçuq Çoban!» (Ergin M., 1964, 41-8), «Ərənlər əvrəni, Qazan bəgin qarıntaşı Qara Günə» (Ergin M., 1964, 59-12), «Adəmilər əvrəni Dəli Domrul» (Ergin M., 1964, 171-10).

B. Ögəlin yazdığına görə, Osmanlı qaynaqlarında «əvrən» çox vaxt böyük ilan kimi tanıdılır (Ögel B., 1995, s. 568).

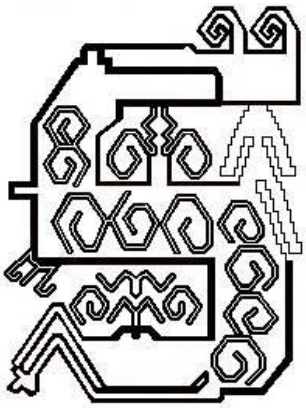
Şəkil 80. Üçbaşlı ilanla savaşan qəhrəman (Gəmiqaya, e.ə. IV-III minilliklər)

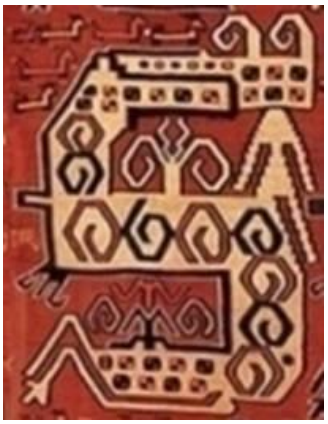
Maraqlıdır ki, çoxbaşlı ilan təsvirinə Gəmiqayada da rast gəlirik (**Bax: Şəkil 80**) ki, bu da sözügedən motivin Azərbaycanda ən azı son Eneolit-erkən Tunc dövründən, yəni Kür-Araz mədəniyyəti dövründən məlum olduğuna dəlalət edir.

Bir çox xalçalarımızda diqqəti cəlb edən və latın əlifbasındakı “S” hərfini xatırladan elementi mütəxəssislər əjdaha motivi ilə bağlayırlar (**Bax: Şəkil 82, 83e, 83ə**). Məsələn, folklorşünas alim Məhəmməd Hatəmi Tantəkin və sənətşünas alim Kübra Əliyevanın yazdıqlarına görə, bu element əjdahanı təmsil etməkdədir (Tuncay B., 2015a, s. 87). Həmin elementə «Damğalı» tipli xalçalarda, eləcə də Qarabağ xalçaları qrupuna daxil olan «Vərni» çeşidində tez-tez rast gəlinir (**Bax: Şəkil 82**). Sözügedən ideoqrafik məzmunlu naxışın ən diqqətçəkiçi incəliklərindən biri onlarda adətən qoşa buynuzu xatırladan çıxıntıların olmasıdır. Bu da mütəxəssislərə əjdaha naxışının və ümumilikdə əjdaha obrazının prototipi rolunda «qulaqlı» (və ya «buynuzlu») ilanların (**Bax: Şəkil 83a**) çıxış etdiyini düşünməyə əsas verir (Hüseynova M., 2015, s. 202, ill. 66).

Şəkil 81. Qurd başlı əjdaha motivi (Təbriz xalçası, XIII-XIV əsrlər)

Şəkil 82. Vərni. Qarabağ qrupu. Azərbaycan, XIX əsr (M. Hüseynova)





Şəkil 83a. Əjdaha naxışı və onun prototipi – buynuzlu ilan (M. Hüseynova)

Şəkil 83b. Xalçalarda və skif incəsənətində iki və ya dörd əjdaha formalı çərxi-fələk (svastika) işarəsi

Şəkil 83c. Əfşar xalçasında (Azərbaycan, XIX əsr) «S» formalı əjdaha motivi və onun Çin dekorativ sənətindəki oxşarı

Şəkil 83d. Skif incəsənətində əjdaha motivi (Sibir, e.ə. VI-V əsrlər)

Şəkil 83e. Üzərində quş və «S» formalı əjdaha motivlərinin yer aldığı Azərbaycan xalçası (Ağstafa, XIX əsr)

B. Ögəlin yazdığına görə, «qulaqlı» ilanları da «əjdaha» anlayışının içinə qatmaq lazımdır. Çünki ilan hər bir qövmün düşüncəsində özünə yer etmişdir. Ancaq bunların içində «ilanın qulaqlısı» yoxdur. Eynən «qartalın qulaqlısı» kimi. Anadoluda isə bu düşüncənin varlığı heç bir şübhə oyatmır. Bunu Səlcuqlular dövrü sənət əsərlərində görə bilirik (Ögel B., 1995, s. 566).

Alim qeyd edir ki, Altay və Şimal türklərinin özünəməxsus əjdahaları olmuşdur və arxeoloji abidələrdən də göründüyü kimi onlar «qulaqlı ilan» kimi təsəvvür edilmişdir (Ögel B., 1995, s. 568).

Türk incəsənətində barsbaşlı, qurdbaşlı və s. əjdaha növlərinə də rast gəlinir (**Bax: Şəkil 81**). XIX Əsrdə Azərbaycanda toxunmuş əfşarlara aid bir xalçada isə «S» fiomalı əjdaha naxışı ilə üzləşirik (**Bax: Şəkil 83c**). Buradakı əjdaha Çin dekorativ sənətində tez-tez rast gəldiyimiz əjdaha təsvirlərini xatırladır. Skif incəsənətində rast gəlinən əjdahalar isə daha çox qıvrılmış vəziyyətdə təsvir edilir (**Bax: Şəkil 83d**) və onların tarixi əjdaha motivinin Çində peyda olmasından daha qədimdir ki (Минаева В., 2017), bu da sözügedən motivin Türk sənətkarlığına, o cümlədən xalçalarımıza guya Çindən keçdiyi barədəki iddiaların səhv olduğunu, prosesin əksinə baş verdiyini söyləməyə tam əsas verir.

Şəkil 83ə. Üzərində quş və «S» formalı əjdaha motivlərinin yer aldığı Qaşqay xalçası (XX əsr)

Elmi ədəbiyyatda «çərxi-fələk» və ya «svastika» adı ilə tanınan naxış-damğanın da əjdaha motivi ilə bağlı olduğu barədə fikirlər var. Bu halda söhbətin iki (Tantəkin H., 2004, s. 127) və ya dörd əjdahadan, daha doğrusu əjdaha

bürcünün göydəki dörd müxtəlif vəziyyətindən getdiyi (Yengi Ögə, 2013b) ifadə edilir. Belə hesab edilir ki, «çərxi-fələk» (onu «az» və «öz» damğası adlandıranlar da var) göydəki əjdaha (lu, nək) bürcünün daim sabit qalan Dəmir Kazıq (qütb ulduzu) ətrafında müxtəlif astronomik dövrlərdəki dörd müxtəlif vəziyyətinin əksi ilə ortaya çıxmış və bununla da sözügedən damğada kainatın əjdaha və ya əjdahalar tərəfindən öz oxu (qütb ulduzu) ətrafında döndərildiyi barədə əski mifoloji təsəvvürlər kodlaşdırılmışdır (Yengi Ögə, 2013b).

Svastikanın ayrı-ayrı təsvir və dekorativ kompozisiyalarda ülkər ulduzunun və ya günəşin simvolu kimi işləndiyi də müşahidə edilməkdədir. Bununla belə, onun daşıdığı ilkin semantikanın məhz Dəmir Kazıq (qütb ulduzu) ətrafında dönən və öz əzəməti ilə bütün kainatı, bürcləri və ulduzları dönməyə məcbur edən əjdaha, daha doğrusu əjdaha bürcü ilə bağlı olduğu fikri bizə daha inadırıcı görünür. Bu fikri inandırıcı edən bəzi dekorativ tətbiqi sənət nümunələrində, eləcə də xalçalarımızda svastikanın uclarının məhz əjdaha başı formasında təsvir edilmiş olmasıdır (**Bax: Şəkil 83b**).

M. Seyidov haqlı olaraq bildirir ki, ilanın - əjdahanın sonradan xalq tərəfindən istər öz bədii yaradıcılığında, istərsə də mənşəyi ilə bağlı əsatiri təbiətli əfsanələrdə nifrətlə yad edilməsi bir çox tarixi hadisələrlə bağlıdır. «İlana - əjdahaya etiqad edən qəbilə birləşmələri ilə başqa onqona tapınan başqa qəbilə birləşmələri ilə istər könüllü, istərsə də zor gücünə qaynayıb-qarışarkən, güclü yad qəbilənin onqonu üstün gəlmiş, beləliklə də, ilana - əjdahaya pis münasibət yaranmışdır» (Seyidov M., 1983, s. 18).

Şəkil 84. Yarı qadın, yarı ilan məxluq (Skif incəsənəti nümunəsi)

«Məlikməmmədin nağılı»nın şumer və Azərbaycan variantlarının müqyisəsi zamanla quş onqonunun ilan (əjdaha) onqonu üzərində qələbə çaldığını və onu əvəz etdiyini, insanların himayəçisinə çevrildiyini göstərməkdədir. Nağılın Azərbaycan versiyasında bu rolu qəhrəmanın himayəçisi kimi çıxış edən zümrüd quşu, şumer variantında isə qartal oynayır. Bunun ən azı e.ə. IV-III minilliklərdə, yəni Kür-Araz mədəniyyəti dövründə baş verdiyini söyləmək mümkündür. Bununla belə, ilan-əjdaha hələ uzun müddət başqa türk soy və boylarının onqonu olaraq qalmışdır. Bu baxımda skiflərin törəyiş əfsanəsini misal çəkə bilərik. Burada söhbət skiflərin ulu əcdadı Targitay-Heraklın yarı qız, yarı ilan məxluqla (**Bax: Şəkil 84**) izdivacından və bu izdivacdan skif xalqının törəməsindən gedir. Herodotun qələmə aldığı həmin əfsanənin məzmunu belədir:

«Skiflər özləri və şimal qonşuları haqqında belə danışırlar. Pontda yaşayan ellinlər isə başqa cür bilgi verirlər. Onların dediyinə görə, Herakl Herionun öküzlərini (indi skiflərin tutduqları), keçmişdə isə məskunlaşmamış olan bu ölkəyə qovub gətirmişdi. Herion isə Pontdan uzaqlarda, Herakl Sütunlarının arxasındakı Okeanın Qadir adasında yaşayırmış (ellinlər bu adanı Erifiya adlandırırlar). Ellinlər Okeanın gündoğandan başlayıb bütün yer ətrafında axdığını söyləyir, amma bunu sübut edə bilmirlər. Herakl bax buradan indi İskit Eli adlanan ölkəyə gəlib çıxır. Orada yağmurlu və soyuq havaya düşür. Donuz dərisinə bürünüb yuxuya gedir və bu vaxt onun (otlamaq üçün açıb buraxdığı) qoşqu atları qəribə bir şəkildə yoxa çıxır.

Herakl oyanıb atları axtararaq bütün ölkəni dolaşır, axırda Hileya adlanan bir yerə gəlib çatır. O, burada yarı qız, yarı ilan şəklində təbiətin ecazkar peyvəndi olan bir varlığa rast gəlir. Onun bədəninin sağrıdan yuxarısı qadın, aşağısı ilanmış. Bunu görən Herakl onun haradasa azmış atlar görüb-görmədiyini heyrətlə soruşur. Qadın atların onda olduğunu deyir, amma onunla aşiqanə əlaqəyə girməyincə atları verməyəcəyini bildirir. Onda Herakl belə bir mükafat üçün bu qadınla əlaqəyə girir. Qadın Heraklı öz yanında daha çox saxlamaq üçün atları ona qaytarmağı ləngidir, o isə sevinclə buradan çıxıb gedərdi. Axırda qadın atları qaytarıb, ona belə sözlərlə üz tutur: "Mənim yanıma gəlib çıxmış bu atları səndən ötəri saxlamışdım; indi sən onları qaytarmaq haqqını vermisən. Axı, sənin məndə üç oğlun var. De görüm, böyüyəndə onlarla nə eləyim? Onları burada, (təkcə mənimki olan bu ölkədə) saxlayım, yoxsa sənin yanına göndərim?" Qadın ondan belə soruşur. Herakl da ona belə cavab verir: "Oğullarımın yetkinləşdiyini görəndə belə eləsən daha yaxşı olar: gör, onların hansı mənim bu yayımı sənə göstərdiyim kimi, bax belə çəkərsə, bu kəmərimi qurşana bilərsə, onu yaşamaq üçün burada saxla. Mənim şərtimi yerinə yetirə bilməyənləri isə qürbətə göndər. Sən belə eləsən, özün də razı qalarsan, mənim də istəyimi yerinə yetirərsən".

Herakl bu sözləri deyib yaylarından birini çəkir (o vaxta qədər Herakl iki yay daşıyırdı). Sonra o, kəməri necə qurşamağı göstərir, yayı, kəməri qadına verib gedir (kəmərin ilgəkinin ucundan qızıl cam asılmışdı). Uşaqlar böyüyəndə ana onlara ad qoyur. Birini Ağafirs, o birini Helon, kiçiyini də Skif adlandırır. Sonra da Heraklın məsləhətini anıb onun dediyi kimi eləyir. Ana iki oğlunu-Ağafirsi və Helonu şərti yerinə yetirə bilmədiyi üçün ölkədən qovur. Kiçik oğlu İskit isə şərti yerinə yetirə bilir və yurdda qalır. Bütün skif hökmdarları Heraklın oğlu olan bu

Skifdən törəmişlər. Həmin qızıl cama hörmətlə skiflər indi də kəmərlərindən cam asırlar (ana bunu yalnız Skifinin xoşbəxtliyi üçün etmişdi)» (Herodot, IV, 8-11).

Türk əfsanələrində ilan-insan və ya ilan-əjdaha çevrilmələrinə, yəni qılıq dəyişdirmə motivlərinə də tez-tez rast gəlinməkdədir. Əfsanələrdən birində deyilir ki, bir əjdahqa insan donuna girmiş bir ilanı təqib edir. İgid əjdahanı öldürərək ilanı xilas edir. İlan da bunun əvəzində igidə «ermek daş» adlandırılan sehirli bir daş hədiyyə edir (Ögel B., 1995, s. 568).

Fikrimizcə, Gəmiqaya təsvirlərinin birində məhz bu əfsanənin izlərinə rast gəlirik. Həmin təsvirdə bir gəncin əlindəki çomaqla üçbaşlı ilana (əjdahaya) hücuma keçdiyini görürürük. Əjdahadan bir qədər aralı isə daha bir ilan təsviri diqqət çəkir (**Bax: Şəkil 80**).

Başqa bir əfsanədə isə bir gəncin meşənin yandığını görməsindən və orada od içində qalan bir ilanı xilas etməsindən bəhs edilir. İlan qıza çevrilərək gəncin onu almasını söyləyir. Lakin gənc onu almağa razı olmur, «Mən sənlə evlənə bilmərəm» - deyir.

Əfsanələrin birində isə bir qız atasının onu varlı edəcəyini bildirərək bir oğlanı evinə dəvət edir. Oğlan qızgilə gəlib onun ata-anasının ağ və qara ilan olduğunu görür. Qızın valideyinlri oğlana qızları ilə evlənəcəyi təqdirdə ona at başı qədər qızıl verəcəklərini bildirirlər.

Buna bənzər daha bir əfsanə də var. Buradakı gənc ağ və qara ilanın savaşdıqlarını görür. Qara ilanı öldürür. Ağ ilan qıza çevrilib oğlana evlilik təklif edir. Oğlansa at başı qədər qızıl qarşılığında onunla sadəcə bir həftə evli olmağa razı olur.

Bənzər motivlərin izlərinə sufi ədəbiyyatında da rast gəlinməkdədir. Məsələn, Hacı Bektaş ilə bağlı rəvayətlərin birində onun qapını bağlayıb əjdah donu geyərək yatdığından söhbət açılır (Ögel B., 1995, s. 568-569).

Yuxu yozumlarında da ilanla bağlı motivlərə rat gəlinir. Belə ki, yuxuda ilan adamın yolunu kəsirsə, bu, pisə yozulur. Adamın yuxuda öz evinin dörd bucağında dörd ilan görməsi onun dörd tərəfdən düşmənlə əhatə olunduğundan xəbər verir. Bir mollanın ayağı suda ikən ayağını ilanın sancması onun özündən vəzifəcə kiçik mollalar tərəfindən öldürüləcəyi kimi yozulur.

Qədim uyğur mətinlərində «köksünü üstü bir tümən (on min) ilanla dolu» məsələnə rast gəlinməsi də xüsusi maraq doğurur. Eyni mətnlərdə bir tapmaca da qeydə alınmışdır: «Bozkırda bir kısrak ipi, urğanı. Yılan» (Ögel B., 1995, s. 569).

Əjdahanın aşağı dünya sakinlərindən biri kimi gözdən keçirildiyi mifoloji süjetlərə də rast gəlinməkdədir. Məsələn, aşağı dünyanın şər ruhlarını da eynən yuxarı dünyanın ruhları kimi antropomorfik təsəvvür edən saxa-yakutlar bu ruhları yeddi qəbiləyə bölür, başçılarını isə Arsan Duolay adlandırırlar (Слепцов, 1886, с. 120). Həmin dünyanın sakinləri içərisində Luo xaan (Əjdaha xan) adı maraq doğurur. Belə ki, əski türk dilində “lu”, “luo” əjdaha deməkdir. Əjdaha isə digər türk xalqlarının mifik təsəvvürlərinə görə göy sakinidir. Saxa-yakutların Luo xaanı isə aşağı dünyanı təmsil edir. O, eynən Buor Manqalay kimi Arsan Duolayın oğullarından biridir və yeddi qəbilədən birinə başçılıq edir (Слепцов, 1886, с. 121).

2.3. Quş

Türk mifologiyasında onqon-quş motivi ən geniş yayılmış motivlərdəndir. Məsələn, əldə olan çoxsaylı mənbələr toğanın (qartalın) bəzi türk soy və boyları tərəfindən onqon-əcdad kimi qəbul ediidiyini söyləməyə əsas verir. Saxa-yakutlar öz əcdadlarının kiçik bütləri içərisinə Sour adlı qarğanın bütünü də əlavə edirmişlər (Ögel, 1995, s. 147). Bu quş Altay əsatirində Tanrı Ülgenin düzəltdiyi insan bədənləri üçün böyük Tanrı Kudayın yanından ruh gətirən bir quşdur (Анохин, 1924, с. 18).

Deyilənlərə şeytanın düzəltdiyi qadın və kişinin quşa çevrilmələrini də əlavə etmək lazımdır:

Tanrı hirslə qadının düz üzünə tüpürdü.
Qadın quş olub uçdu, Kordoy quşudur adı,
Bataqlıq qorxudur, hər it ona uladı.
Kişi də bir quş oldu, ona deyirlər Yalban,
Ayaqları çox uzun, surəti də çox yaman.
Çox qəribə quşdur bu, nədənsə yox əlləri,
Gəzib tapır, – harda var, – atılmş çəkmələri.
Ən böyük əylncəsi topuğunu gəmirmək,
Evlərdəki nəcislər ona ən gözəl yemək.

S. Neklyudov bu cür çevrilmələri ruhun müxtəlif canlı və cansız varlıqlarda təzahür etməsi ilə əlaqələndirir (Неклюдов, 1979).

Bənzər halla Azərbaycan-türk əfsanə və nağıllarında da tez-tez rastlaşmaq mümkündür. Bu baxımdan aşağıdakı mif deyilənlərə ən gözəl misaldır:

İki oğlan cüt sürürmüş, biri İsa adında, biri də Musa adında. Bunlar yorulub bir az yatırlar ki, dinclərini alsınlar. Öküzlər açılıb qaçırlar. İsa ilə Musa oyanıb görür ki, öküzlər yoxdu. Nə qədər axtarırlarsa, tapa bilmirlər. Ağaları da çox əzazil adam olur. Bu uşaqlar qorxularından evə qayıda bilmirlər. Allaha yalvarırlar ki, bizi quşa döndər. Allah bunları quşa döndərir. Bunlar başlayırlar öküzləri axtarmağa. Həmişə də bir-birindən soruşurlar ki, tapdın? (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 70).

Türk-şaman mifoloji sisteminin ən arxaix alt qatlarından birini təşkil edən onqonçuluğun izlərinə Azərbaycan folklorunda da geniş rast gəlinmkdədir. Bu baxımdan "Keçəlçələr" nağılındakı sərçə (Besanoğlu, 1966, s. 171-173), "Məlik Məmməd və Məlik Əhməd", "Moltanı padşahı" və "Daş üzük" nağıllarındakı göyərçin (Azərbaycan nağılları, ll c., 1961, s. 234; lV c., 1963, s. 93; ll c., 1961, s. 66-68), birbirinin fərqli variantları olan "Hazarandastan bülbül" və "Altun bülbül" nağıllarındakı bülbül (Azərbaycan nağılları, l c., 1961, səh. 116; Türk masalları, l kitap, 1971, səh. 167), Əhmədnən Sənəm" nağılındakı qaraquş (Azərbaycan nağılları, V c., 1964, s. 113-114) və s. onqon quş surtlərini misal çəkmək olar.

Bu mövzu Məhəmməd Hatəmi Tantəkin tərəfindən hərtərəfli araşdırılmışdır. Onun yazdığına görə, sehrli nağıllarda sadəcə "quş" adı ilə dinləyicilrə təqdim

edilən sətirlər də az deyil. Onlar ölünü dirildir, ətləriylə insanlara qeyri-adilik gətirir, qiymətli yumurtalar ilə kasıbları varlandırırlar (Tantəkin, 2004, s. 9).

Nağıllarımızda gerçəkdən də sadəcə "quş" adı ilə çıxış edən onqon surətlərə rast gəlinir və onlar gerçəkdən insanların himayəçilri kimi çıxış edirlər. Özü də bu hal təkcə Azərbaycan nağıllarnda deyil, Türkiyədən toplanmış nağıllarda da geniş yayılmışdr (Azərbaycan nağılları, ll c., 1961, s. 2, 165; lll c., 1962, s. 97, 253, 256-257; Türk masalları, l kitap, 1971, s. 269; ll kitap, 1971, s. 196; Türk folkloru araştırmaları, 1973, s. 3268-3269).

Azərbaycan türklərinə aid aşağıdakı mif də böyük maraq doğurur:

Bir gün insan oğlu fikirləşir ki, hər şeyin padşahı, böyügü var. Quşların da gərək padşahı olsun. Bütün quşdarı yığıb deyir ki, hansınız lap yuxarı qalxsanız onu padşah qoyacıyam. Quşdar razı olur. Uçullar, ancax qartal hamısınnan hündürə uçur. Bu dəmdə insan oğlu görür ki, qartalın tükləri arasınnan cırt-cırt quşu çıxdı, lap yuxarı uşdu. Bını quşdar da gördü, pərt oldular ki, bınnan bizə padşah çıxmaz.

İnsan oğlu cırt-cırt quşuna deyir ki, sən lap yuxarı uşdun, ancax kələyinən. Ona görə gərək sənə bir iş də tapşıram. Onu da eləsən, səni padşah qoyacıyam. Get mənə elə bir çöp gətir ki, nə əyri olsun, nə də düz.

Deyillər ki, cırt-cırt quşu o vaxtdan həmişə kolluqda gəzir, həmin çöpü axtarır, ancax tapammır. Qartal isə quşların padşahı olur (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 67).

Türk, o cümlədən Azərbaycan folklorunda geniş yayılmış quşlardan biri də Humaydır. Bu quşdan söz açan B. Ögəl bildirir ki, «bu quşun adı əfsanəvi hüma // humay quşunun adından gəlir. Bununla bərabər, bu ad indi mövcud olan quşlara da verilmişdir. Məsələn, huma və ya hüma Krımda ən yaxşı cins qartallardan birinə verilən addır. Bu quşun adı qırğız ləhcəsində kumay olmuşdur. Qırğızlar vulturide növünün ən böyük cinsinə kumay deyirlər. Bu, ağbaba cinsindən olan, qar quşu da deyilən böyük bir qartaldır» (Ögel, 1989, s. 365).

Eyni mövzuya Bəhlul Abdulla da müraciət etmiş və "Kitabi-Dədə Qorqud"dakı quş obrazlarından söz açmışdır (Abdulla, 1999).

Mövzumuz baxımından aşağıdakı Altay əsatirində söylənilənlər də böyük maraq kəsb edir:

Çox böyük bir xan vardı çox-çox əski çağlarda,
Yaşardı, hökmdardı Altaydakı dağlarda.
Bu xanın çox gözəl biricik qzı vardı,
Onu görən hər igid tutuşaraq yanardı.
Xanın yurdundan bir gənc bir gün xana vararaq,
"Qızı mənə ver" deyə ağlamış yalvararaq.
Xan razı olmuş, fəqət oğlana bir şərt qoymuş,
Gəl ki xanın bu şərti çox-çox çətin, çox zormuş.
Xan oğlana demiş ki:
"Bilirsənmi, Daruqa müqəddəs bir qartaldır,
Bədəni çox böyükdür, tükləri sanki budaqdır.
Gedib bu qartalı tap, tükündən gətir mənə,
O zaman düşünmədən qızı verərərn sənə".

Gənc almış yarağını, dağlara çıxmış ova,
Axtarmağa başlamış belə böyük yuva.
Sora-sora gedərkən görmüş yolda bir ərmiş,
Dərdini ona açmış, o da bir öyüd vermiş.
Ağ saqqallı ixtiyar demiş bu yoldan sapma,
Bu işi mən bilirəm, kim nə desə, sən yapma.
Bu yolla gedən oğlan ağ bir dağa yan almış,
Ətrafında dolaşmış, ətəyinə yanaşmış.
Nədənsə yerlə göylər birdən-birə ağlamış.
Ağca buludlarsa yer üzünə yaxınlaşmış.
Oğlan yenə durmamış, keçmiş dağ aşaraq,
Dörd tərəfə böylanmış özü möhkəm çaşaraq,
Görmüş dağ-daş, hər tərəf süd rəngində, bəmbəyaz.
Bu rəng göyləri tutmuş, göy də olmuş apayaz.
Oğlan "Bu nə ?" deyincə, haradansa bir səs gəlmiş,
"Göylərin arxasında süd dənizi var" demiş.
Oğlan şərqə boylanmış, buludun arxasından,
Gözünə kölgə dəymiş köpüklər arasından.
Düşünmüş uzun-uzun "Bu qara şey nə?" - deyə,
- "Süd dənizi içində bu gölgəlik var niyə?"
Çox düşünmüş, bu işə bir məna verəmməmiş,
Göydən bir səs ona səslənib, belə demiş:
"Qarşıdakı qaraltı çox böyük bir ağacdır,
İnsana həyat verir, göylərə isə tacdır.
Onun yanındakı da qapqara bir ormandır,
İçindəki qımıldayan Daruqa xandır.
Müqəddəs süd dənizi dağın başındadır,
Cənnətin bağçaları dənizin bağrındadır (Ögəl, 2006, s. 125-126).

D. K. Zeleninin yazdığına görə, onqona soyun, boyun, ailə və fərdin hamisi, qoruyucusu, qoruyucu ruhu, yardımçısı kimi baxılmışdır (Зеленин, 1936, с. 29).

Azərbaycan folklorunda yayğın olan quş motivlərindən biri də dövlət, şahlıq quşu Humayla bağlıdır. Onqon kimi tanınan Humay quşunu "Hüma quşu" da adlandırırlar. H. Tantəkin yazır ki, «Şahlıq quşu surəti xalqın demokratik seçki iradəsinin ifadəsi kimi nağıllara daxil olmuşdur. Kimin başına qonarsa, xalq o adamı hakimiyyətə gətirib özünə padşah edir. O, sinfi mənsubiyyətindən, cinsindən asılı olmayaraq hər kəsin başına qona bilir» (Tantəkin, 2004, s. 59). M.Təhmasibin yazdığına görə, «bu quşun kölgəsi bəxtiyarlıq və səadət rəmzidir. Onun kölgəsi kimin başı üzərinə düşərsə, o, dünyada mütləq ən bəxtiyar adam olur. Bunun nəticəsi olaraq bu quşun ikinci xüsusiyyəti meydana gəlmişdir. O, kimin başına qonarsa, həmən adam padşah, yəni dövlət, hökumət başçısı olur» (Təhmasib, 2005, s. 15).

Uzun müddət macar ittifaqına başçılıq etmiş kuman türklərinin xanlarının onqonunun qu quşu olduğu barədə də kifayət qədər məlumat vardır. Əldə olan əfsanə və rəvayətlərdən belə aydın olur ki, macarların Arpad sülaləsindən daha

öncə hakimiyyətdə olmuş luman mənşəli ilk hökmdar ailəsinin adı Lebedias idi. Bu sözü macarca «lib», yə'ni «qu quşu», «qaz» və ya «ördək», eyni zamanda rusca «lebed», yə'ni «qu quşu» sözləri ilə izah edirlər. Bu izahatdan da cəsarət alaraq macarların ilk xanlarının "qu quşu boyu"ndan olduğunu söyləyirlər (Röhaym, 1954, s. 4).

Konkret olaraq qartala gəlincə, B. Ögəlin də qeyd etdiyi kimi, bu quşdan törəmə ərsatirlərinin başında, şübhəsiz ki, məşhur Şato hökmdarı Li-Ko-yunqun doğuşu haqqındakı əfsanə gəlir. « Şatolar hər iki Göytürk dövləti zamanında Orta Asiyada Bargöl böləsində yaşayırdılar və dövlətin içində mühüm rol oynayırdılar. Çın mənbələrinin də aydın şəkildə göstərdikləri kimi, onlar Göytürklərin bir hissəsi idilər. VIII əsrin ortalanndan sonra Çinin qərbindəki Qansuya və oradan da Çinin şimalındakı Yin-Şan dağlarına köç etmişdilər. Yin-Şan dağlan Sarı çayın dirsəyinin şimalındakı dağlardır. Bu dağlar tarix boyu Orta Asiya ilə Çin arasmda qapı vəzifəsini yerinə yetirmişdir. Bütün Orta Asiya dövlətləri əvvəlcə bu yaylaları ələ keçirir və oradan Çinə yürüşlər edirdilər. Beləliklə, Qobi səhrasının cənubundakı Yin-Şan dağlan onlara səhranı keçəndən sonra dincəlmə imkanı verir və həm də Çinə keçmək üçün bir sıçrayış taxtası vəzifəsini görürdü. Çin də bu təhlükəni gördüyü üçün buraya döyüşkən qövmlər yerləşdirərək, şimaldan gələn təhlükəni önləmək istəmişdir. Şatoların bu dağlara yerləşdinlməsinin başlıca səbəbi budur. Lakin bu dağlara yerləşdirilən türk qövmləri də rahat durmamış və vaxtaşırı Çinin başına bəlalar açmışlar.

X əsrdən sonra Çinin tarixində "Beş sülalə" dövrü başlayır. Bu dövr hələ yaxşı öyrənihnəmişdir. Lakin Çin tarixinin mühüm hissələrindən biridir. Bu beş sülalədən üçünü şatolar qurmuş və idarə etmişlər. İki sülaiəni isə bu qartal yuvasında həyat tapan Li-Ko-unq qurmuşdur… Fövqəladə gözəl atıcı olan Li-Ko-unq bir ağacın altında istirahət edəndə də ağacın yarpaqlarını oxla bir-bir vurub salmağa çətinlik çəkməzdi. Bu xaqanın qartal yuvasında doğulması ilə əlaqədar əfsanə haqqında təəssüf ki, bundan artıq məlumat yoxdur. Yalnızca Çin mənbələrinin kənar bir bucağında "Li-Ko-unqun qartal yuvasında doğulmuş olduğu söylənir" şəklində kiçicik bir qeyd vardır».

B. Ögəl bildirir ki, Xll-Xlll əsrlərdən etibarən Şatolar «ongut» və ya «ağ tatar» adı ilə yenidon ortaya çıxırlar. Bunların rəislərindən Ala Quş Təginin Çingiz xan dövlətinin qurulmasında böyük xidmətləri olmuşdur. Ala Quş Təginin oğulları Ay Buka kimi tərtəmiz, təhrifsiz türk adları daşıyırdılar (Ögəl B., 2006, s. 581-583).

Bənzər əfsanə bu gün macarların subetnik tərkib hissəsi kimi çıxış edən, mənşəcə türk olan və özünü türk hesab edən, Herodotun e.ə. V əsrdə haqlarında «skolot» və ya «Qara dəniz skifləri» kimi söz açdığı sekellərdə də qeydə alınməşdər. Söhbət tarixə sekellərin və ümumilikdə macarların ilk hökmdarı kimi düşən və macar qövmünün və birliyinin meydana gətirilməsində birinci dərəcədə rolu olan Arpad xan və atası Almosla bağlı əfsanədən gedir. Onlarla bağlı əfsanədə deyilir ki, Macar xanı Almosun atası Ügək müqəddəs kitabların yazdığı əfsanəvi hökmdar Məcucun (Maqoqun) nəslindən idi. Bu xan skiflər ölkəsinə uzun müddət xaqanlıq etmiş və soylu-köklü hökmdarlar içərisində ad-san qazanmışdı. Dentumoer adlı bir yerdə yaşayırdı. Eynedbuelianusların rəisi olan bir qəbilə başçısının qızı ilə evlənmişdi. Bu qızın adı da Emesu idi. Ügək xanın bu qızdan

Almos adlı bir oğlu ohnuşdur. Bu uşağa Almos adının verilməsinin səbəbi də müqəddəs və fövqəlbəşər bir doğumla dünyaya gəlmiş olması idi. Almosun anası hələ uşağına hamilə qalmadan yuxusunda bir doğan (şahin) görmüşdü. Bu quş qadının ətrafında uçaraq dolaşmış, sonra isə bətninə girmişdir. Bir müddət sonra qadın hamilə olduğunu başa düşmüşdür. Ayı və günü tamam olduqdan sonra uşağını doğmuşdur. Lakin uşaq doğulanda fövqəladə hadisələr baş vermişdir. Qadının qarnından sellər boşalaraq coşğun şəlaiələr kimi axmağa başlamışdır. Bunu eşidənlər böyük və müzəffər bir hökındarın doğulduğunu müjdələmişlər. Gerçəkdən də, uşaq böyüyəndə, hamının ümid etdiyi kimi xaqan olmuşdur.

Sekellərdən toplanmış bu əfsanənin ən qədim variantına Herodotda rast gəlirik. Əfsanənin bilavasitə sekellərdən toplanmış variantını Herodot variantından fərqləndirən əsas cəhət birincidə xristianlıqdan gələn bəzi alıntıların olmasıdır.

Bənzər əfsanə qırğız türklərində də vardır və həmin əfsanəni sekel əfsanəsinin bir variantı saymaq da olar. Əfsanədə deyildiyinə görə, «bir qırğız qəbiləsinin bir əcdadı, onun da üç arvadı var imiş. Bu üç qadından ən kiçiyi gecə yatarkən bir yuxu görmüşdür. Çadıra bir ov doğanı (şahini) gəlmiş və qadının yatağının ətrafmda uçaraq dolaşmışdır. Sonra da necə olmuşsa, qadın uşağa qalmışdır. Bu qırğız qəbiləsini idarə edən rəislərin hamısı bu kiçik qadının soyundan törəmişlər» (Зеленин Д. К., 1936, s. 162).

Yakut türklərindən toplanmış bir mifoloji süjet də çox maraqlıdır. Bu süjeti maraqlı edən onun əsasında duran əski inancla və təbii ki, onqon quş surətidir.

Yakut türklərinin inamlarına görə, «şamanlar yer üzünə bir qartal tərəflndən gətirilirdilər. Onlara görə, şaman olacaq bir uşağın ruhu uşaq hələ doğulmamış bir qartal tərəfindən yeyilirdi. Bu ruhu yeyən qartal bundan sonra günəşli bir bölgəyə köçürdü. Ortası böyük bir çayırlıqla örtülü olan bu bölgədə günəşin işıqları solmaz və həm işə parıl-parıl parlarmış. İnəklərin ilk dəfə südə gəldiyi yer də həmən bu meydan imiş. Çayırın lap ortasında isə qırmızı bir şam ilə, gürgən və ya bir qayın ağacı vardı. Qartal elə bu ağacın üstünə qonur, buradakı yuvasında yumurtlayandan sonra gedirdi. Yumurta bir vaxt ağacın üstündə qaldıqdan sonra yarılır və içindən bir uşaq çıxırdı. Ağacın altmda da bir beşik vardı. Uşaq yumurtadan çıxan kimi, dərhal beşiyin içinə düşür və orada böyüməyə başlayırmış. Yakutların inamına görə, xeyirxah şamanlar qırmızı şam üzərindəki yumurtadan, bədxah şamanlar isə gürgən ağacı üzərindəki yumurtadan çıxırmış. Yumurtadan çıxan bu şamanlar, təbii olaraq həyatları boyu qartal anaları tərəflndən qorunurmuşlar. Bu qartal onların hər işinə böyük kömək göstərirmiş».

Yakutlara aid bir nağılda da bu əfsanə bir qədər fərqli şəkildə nəql edilir. Bildirilir ki, böyük bir şamanın anası uşağını doğmamışdan əvvəl gözəl bir yuxu görmüşdü. Yuxuda böyük və gözəl bir çayırın içindəymiş. Günəşin işıqları ilə par-par parlayan bu çayırın ortasında üç qırınızı şam ağacı, şamların üstündə isə üç quş yuvası var imiş. Qadın bu ağacların yanına gəlmiş və bu yuvalardan ən kiçiyini götürmüşdü. Yuvanı alan kimi də qarnında bir uşağa hamilə olmuşdu» (Ögəl B., 2006, s. 591).

Şəkil 85. Üzərində həyat ağacı və quş təsvirləri olan Şirvan xalçası

Şəkil 86. Üzərində həyat ağacı və quş təsvirləri olan Anadolu xalçası

Şəkil 87. Azərbaycan dekorativ sənətində həyat ağacı ətrafında qoşa quş motivi

Yakutlardan toplanmış bu folklor materialları onqon quşların nədən məhz həyat ağacı ilə birgə yad edildiyinə, dekortiv-tətbiqi sənətimizdə, o cümlədən xalçalarımızda həyat ağacının ətrafında çox vaxt qoşa quş təsvirlərinin (**Bax: Şəkil 85-87**) əsasında hansı inancın durduğuna aydınlıq gətirmiş olur.

Maraqlıdır ki, türk dekorativ sənətində quş təsvirlərinin realistik formada işlənmiş şəklinə (**Bax: Şəkil 33, 75, 77, 85**) rast gəldiyimiz kimi, damğa formasına da tez-tez rast gəlirik (**Bax: Şəkil 90**). Konkret olaraq naxış kimi çıxış edən variantlar (**Bax: Şəkil 78, 86, 87**) da məlumdur.

Onqon quşla bağlı faktların sayı o qədər çoxdur ki, hamısından söz açmaq imkan xaricindədir. Məsələn, tarixi mənbələrdən məlum olduğu kimi, Atillanın qalxanında onun gerbi olan şahin (doğan) təsvir edilmişdi (Röhaym, 1954, s. 4).

Onqon-quş motivi oğuzlar arasında da çox yayğın olmuşdur. Hər bir oğuz soy və boyunun ayrıca quş onqonu olduğunu həm Fəzlullah Rəşidəddin (Rəşidəddin, 2003, s. 54-60), həm də Əbülqazi (Əbülqazi Bahadır xan, 2002, s. 70-72) göstərmişlər. Onlara istinad edən Bahəddin Ögəl həmin onqonları boy və soylar üzrə aşağıdakı kimi sıralamşdır:

Bozuqlar: Sağ qol.
Gün Xan: simvolu Ağ Şahin,
Ay Xan: simvolu Qartal,
Ulduz Xan: simvolu Tauşancıl
Qayı – Ağ Şahin / Şunqar (Şunqar)
Bayat – Ağ Şahin / Bayquş (Üği)
Alkaravlı – Ağ Şahin / Siçantutan qırğı (Köykenek)
Qara-uyli – Ağ Şahin / Çalağan (Göbek-sarı)
Yazır – Qartal / Bildirçin çalan qırğı (Torumtay)
Dökər – Qartal / Çalağan (Köçken)
Dodurğa – Qartal / Qırmızı qırğı (Kızıl-qarçağay)
Yaparlı – Qartal / Qırğı (Kirğu)
Avşar – Dovşancıl / Ağ şahin (cere-laçin)
Qızıq – Dovşancıl / Sar (Sarıca)
Bekdili – Dovşancıl / Laçın (Bihri)
Qırqın – Dovşancıl / Su berkutu (Su bürkütü)
Uçuqlar: Sol qol.

Gök Xan: simvolu Şunqar
Dağ Xan: simvolu Üği
Dəniz Xan: simvolu Çakır
Bayındır – Şunqar / Şahin (Şahin)
Beçenə – Şunqar / Ala şahin (Ala-toğanaq)
Çavuldur – Şunqar / Qartal (Buğdaynık)
Çəbni – Şunqar / Humay (Humay)
Salur – Üği / Berkut (Bürküt)
Eymir – Üği / Ançarı
Alayuntlı – Üği / Gərgincək (Yağılbay)
Ürəgir – Üği / Qırğı (Bayqu)
İqdır – Gərgincək / Qırğı (Karçiğay)
Bükdüz – Gərgincək / Ütəlgi (İtalgu)
Yıva – Gərgincək / Ağ şahin (Toyğun)
Qınıq – Gərgincək / Qırğı (Cere-qarğay) (Ögel, 1989, s. 355-360).

Şəkil 88. Ovçu ov quşu ilə (Xorasan xalçası)

Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, 24 oğuz soyunun onqonları əsasən qartalkimilər fəsiləsinə aid olan yırtıcı quşlardır. Bu quşlardan toğrul quşunun (zümrüd quşunun türkcə adı) adını Osmanlı dövlətinin qurucularından biri olmuş Ərtoğrulun

daşımaqda olduğunu görməkdəyik. Ona bu adın gördüyü bir yuxunun yozumu ilə əlaqədar verildiyi rəvayət edilir (Hammer, 1927, s. 49, 52).

Oğuzların və ümumilikdə bir çox türk soy və boylarının yırtıcı quşlara bu münasibəti ola bilsin ki, onlardan ovda istifadə etməklə əlaqədar yaranmış və bu reformasiya Kür-Araz mədəniyyəti dövründə baş vermişdir. Hər halda qayaüstü təsvirlərdə quşla ov səhnələri məhz həmin dövrdə peyda olmağa başlamışdır (**Bax: Şəkil 89**). Xalçalarımızda rastlanan eyni süjetli təsvirlərin köklərini də məhz həmin dövrdə axtarmaq lazımdır (**Bax: Şəkil 88, 89**).

Əldə olan məlumatlara görə, quşla ov hun, Göytürk, Xəzər, Tatar, Səlcuqlu və Məmlik saraylarında geniş yayılmış məşğuliyyət idi. Eyni halın Böyük Moğollar, Osmanlı və Səfəvi sarayları üçün də söyləyə bilərik. Bunu həm mənbələr həm də orta əsrlərə aid miniatürlər təsdiqləməkdədir. Ovda əsasən doğandan (şahindən) istifadə edilirdi. Türklər çox sayda doğan növü yetişdirmiş və onların hər birinə xüsusi adlar vermişdirlər.

Əbülqazi Bahadır xan doğanla ov, doğanların bunun üçün xüsusi olaraq yetişdirilməsi, eləcə də doğan baxıcıları barədə geniş məlumat vermişdir. Mənbələrdən həmin baxıcılara «quşçu bəyi» və ya doğançı deyildiyi məlumdur. Elmi ədəbiyyatda Toxtamış xanın «quşçu bəyi» xüsusilə məşhurdur (Ögel B., 1995, s. 127).

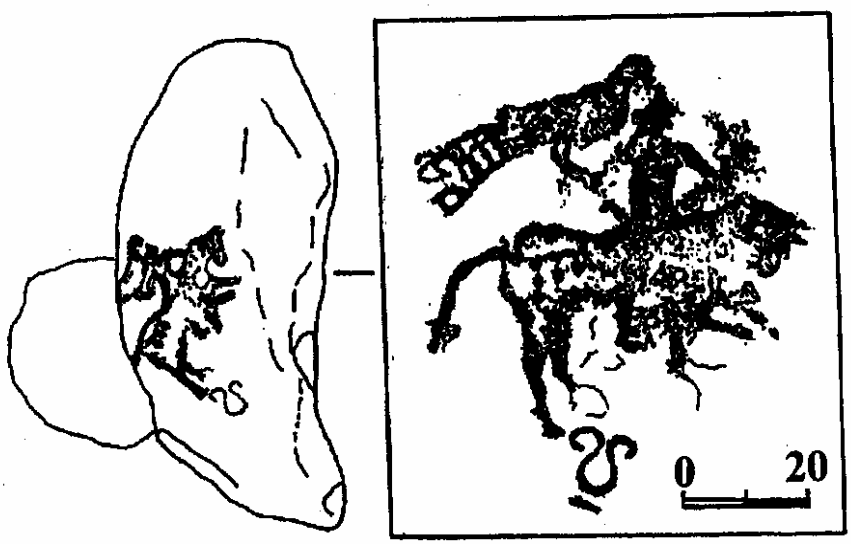
B. Ögəl yazır ki, Dunay bulqarlarından dövrümüzədək yadigar qalmış qayaüstü təsvirlərdə bulqar xanları, bir qayda olaraq, əllərində tutduqları doğanlarla təsvir edilməkdədirlər. Eyni halla bir vaxt Orta Avropada yaşamış beçenek türklərinə aid sənət əsərləri üzərində də rastlaşırıq. Mənbələrdən bilindiyi kimi, Qızıl Orda xanı Toxtamış xan özünün bir doğan növü olan qara laçını ilə çox öyünərmiş.

Beləliklə, quş onqonunun ortaya çıxmasında yırtıcı quşlarla ov mərasimlərinin rolunun heç də az olmadığını ehtimal etmək olar. Qədim türk inanclarına görə, döyüş tuğu da göydən boz doğanla birlikdə enmişdir. V. Radlovun topladığı folklor nümunələrindən belə məlum olur ki, «Tanrı türklərin dövlət, qələbə və hakimiyyətlərini təmin edən buyuruqlarını onlara boz doğanla göndərirdi». Bu isə o deməkdir ki, doğan bir növ Tanrının elçisi kimi çıxış edirdi. Məsələn, Çingiz xanla bağlı əfsanələrin birində ona Tanrıdan xanlıq müjdəsinin Ay və Günəşi ayaqları ilə tutan boz doğanın gətirdiyi söylənməkdədir. Bu əfsanəyə müsəlman türklər arasında da rast gəlindiyindən boz doğana verilən dəyərin, ona olan onqon münasibətin İslamdan sonra da bir müddət davam etdiyini söyləyə bilərik (Ögel B., 1995, s. 128).

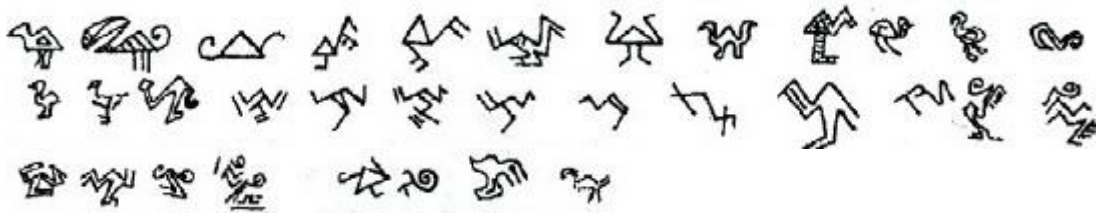
Boz doğan Çingiz xanın mənsub olduğu qara tatar boyuna daxil olan boztoğanların onqonu idi və bu quşun təsviri Çingiz xanın bayrağında əks edilmişdi. Həmin bayraqdakı təsvirdə qara tatarların onqonu kimi çıxış edən boz doğan ağ tatarların onqonu olan qarğanı caynaqlarında tutmuş vəziyyətdə göstərilmişdi (Хара-Дабан, 1996, s. 127).

Mənbələrdə boztoğanların adına «bortoğan» (bortoğan // boz doğan, boz doğanlu) kimi də rast gəlinir. Bu da bəzi türk ləhcə və şivələrinə xas r – z səsdəyişməsindən qaynaqlanır. Maraqlıdır ki, həmin soy ilk dəfə e. ə. V əsrdə Herodot tərəfindən 6 maday (Midiya) soyundan biri və Azərbaycan sakinləri kimi qeydə

alnmışdır. Tarixin atası onları “parataken” adlandrmışdır (Гейбуллаев, 1991, s. 257).



Şəkil 89. **Xalça və qayaüstü təsvirlərdə quşla ov edən atlı təsvirləri**



Şəkil 90. Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid quş formalı damğalar

Çingiz xanla bağlı yuxarıda təqdim etdiyimiz əfsanədə boz doğan Ay və Günəşlə birlikdə yad edildiyi kimi, «Ağ-Kübek» dastanında da dastanın qəhrəmanının sahib olduğu ovçu quşların da budaqları Ay və Günəşə qədər uzanan həyat ağacının başında oturduqları bildirlir (Ögel B., 1995, s. 128).

Ov quşları içərisində sonrakı dövr folklorumuzda zümrüd, simurq və ya humay kimi yad edilən toğrul quşu da var idi. Ona o qədər çox dəyər verilirdi ki, adını hətta uşaqlara da qoyurdular. Elə bu səbəbdən də Səlcuqli sultanlarından biri (Toğrul bəy) həmin adı daşıyırdı. Yeri gəlmişkən qeyd edək ki, ilk Səlcuqlu sultanları (Çağrı, Bəyqu) arasında digər yırtıcı ov quşlarının adı ilə adlandırılan digər hökmdarlar da məlumdur.

Maraqlıdır ki, oğuz kurqanlarını digər türk soy və boylarına məxsus kurqanlardan fərqləndirən əsas cəhətlərdən biri onlardan quş fiqurlarının tapılmasıdır. Təsadüfi deyil ki, Cənubi Ural və Volqaboyu oğuz kurqanlarını araşdıran V. Kriqer bildirir ki, quş fiqurlarının tapıldığı kurqanlar oğuzların məskun olduqları məhdud ərazini əhatə edir. O həmin fiqurların oğuzlar arasında yayğın olan quş onqonları (totemləri) ilə bağlayır (Кригер В., 1986, с. 126; Кригер В. А., 1993, с. 137-144).

Xakasların aparıcı boylarından olan kaçinlər arasında da onqonçuluq yayğın olmuşdur. Onlar quşların hamisi olan ruha inanmış, yuxarı dünya sakinlərini də quş kimi təsəvvür etmişlər. Bu səbəbdən də kaçin şamanlarına aid əldə olan ovsun və alqışlarda sohbət 40 quş nəslindən gedir (Катанов, 1907, с. 569-570).

Kaçinlərin inanclarına görə, şamanların köməkçilri qismində çıxış edən ruhlar da yuxarı dünya sakinləridirlər. Onlar şaman təbillərinin üz tərəfində təsvir edilirdilər. Bunlar bir ququ quşu, iki qartal, at üzərində oturmuş insan formalı ruh və iki ağ quş idilər. Ququ quşu şamana vəcdə gələrək, yuxarı dünyanın dağ, çay və göllərini təsvir edərkən kömək edir, onun sirrli-sehrli vergisini gücləndirirdi. Əgər təbildə bu quşun təsviri yox idisə, bu o anlama gəlirdi ki, onun sahibi yuxarı dünya sakinlərinə dua edə və onlardan nə isə istəyə bilməz.

Qartallar şamana öskürək xəstəliyinə tutulmuş adamları sağaltmaqda yardımçı olurdular. İki ağ quş isə göz xəstəliyin tutlmuşlara şəfa verməkdə yardım edirdilər. At üzərində oturmuş ruh isə xəstəliyin mənbəyini tapmada şamanın köməkçisi kimi çxış edirdi (Катанов, 1907, с. 570-580).

Azərbaycan folklorunda quşlarla bağlı inamlar özünün ritual-mifoloji semantikasını daha çox quş onqonlarının simasında büruzə verir. Quş onqonları oğuz-türk dünya modelinin aparıcı rəmzləri olaraq Azərbaycan-türk folklorunun

müxtəlif qollarında öz əksini tapmışdır. Oğuznamələrin və ümumtürk folklorunun ayrı-ayrı qollarının təhlili göstərmişdir ki, onqona çevrilmiş hər hansı quşun ovlanmasına, yaxud ətinin yeyilməsinə qadağa qoyulmuşdur. Bu tabular Azərbaycan-türk folklorunun əsatir, əfsanə, nağıl və dastan janrlarında quş onqonlarının sakral cizgilərini şərtləndirmiş və onqon quşların Simurq, Səməndər, Humay və digər adlar ilə kodlaşmasına gətirmişdir.

Quşlarla bağlı Güney Azərbaycandan toplanmış bir sıra əfsanələr qeydə alınmışdır ki, onlardan biri də «Simurq quşu» adlanır. Sonradan daha əski bir variant əsasında quraşdırıldığı dərhal gözə dəyən həmin əfsanənin məzmunu belədir:

«Simruq Qaf dağında yaşayırdı. O, beş yüz ildən bir uçub Misirə gedir, günəş Allahı Ranın məbədinə gəlirdi. Lakin Simruqun baxtı gətirmirdi. Məbədə çatan kimi onu tutub yandırırdılar. Simruq oddan-alovdan qorxmurdu. Hər dəfə atəşə atılsa da, külün içərisindən dirilib çıxır, qırx gün Misirdə qalandan sonra uçub Hindistana gedirdi...».

«Səməndər quşu» adlı başqa bir əfsanədə isə belə deyilir:

«Səməndər guya qarlı-buzlu ölkələrdə yaşayan əfsanəvi qar quşudur. Özü də gödək ömürlü olur... Bu quşun dimdiyi polad, caynaqları çaxmaqdaşı, tükü isə qovdur. Səməndər quşunun iki balası olur. Balalar bir ilə pərvazlanır. Səməndər quşu balaları pərvazlanıb uçan gün sevincindən her şeyi unudur, dimdiyini caynağına vurub od saçır, onun qov tükü hemin oddan alışır. Səməndər quşu yanıb kül olur».

«Yusif -Nəsib quşu» adlı əfsanənin məzmunu isə belədir:

«Deyildiyinə görə, Yaqubun on iki oğlu var idi. Yaqub bu oğlanlarının içərisində ən çox Yusifi istəyirdi. Bir gün Yusif evə gəlib çıxmadı. Yaqub nökərlərdən iki nəfər çağırıb dedi:

-Bu saat gedib Yusifi tapın, yanıma gətirin.

Nökərlər her yeri axtardılar, Yusifi tapa bilmeədiler. Ərənlərdən arzu etdilər ki, onlara qanad versin, quş olub Yusifi tapsınlar. Onlar quş olub göyə uçdular. Yusifi axtarmağa başladılar. Onlara Yusif-Nəsib quşu deyirlər. İndi həmişə biri “Yusif!”, o biri də “Nəsib!” deyir. Biri çağırır, o biri cavab verir. Yusifi axtarırlar».

«Hüt-hüt quşu» adlı əfsanədə belə deyilir:

«Yusif ilə Nəsib adlı iki qardaşın Fatimə adlı bir bacısı var idi. Fatimənin başına anadandoğma daraq vurulmuşdu. Qardaşlarının hərəsinin bir atı var idi. Günlərin bir günü onlar atlarını itirdilər, Fatiməyə dediler:

-Can bacı, biz atları axtarmağa gedirik, biz gelincə sən südlü aş hazırla, gəlib yeyərik. Tez qayıdacağıq.

Yusiflə Nəsib atları axtarmağa getdilər. Fatimə südlü aş bişirdi. Gecə gəlib düşdü. Fatimə nə qədər gözlədi, qardaşları gəlib çıxmadı. Fatimə çox ağladı. Axırda meşəyə düşüb qardaşlarını axtarmağa başladı. Qız çox axtardı, qardaşlarını tapmadı. Arzu elədi ki, bir quş olsun, uçub göyə qalxsın, qardaşlarını tez tapsın. Fatimə o saat bir quş oldu. O quşa hüt-hüt quşu deyərlər.

Fatimə göyə qalxıb qardaşlarını axtarır, həmişə deyir:

-Hop-hop, gəl tap, Yusif-Nəsib, südlü aş...

Fatime quş olandan sonra onun atasının var-yoxu torpağa döndü, yox oldu. İndi quşdan soruşanda:

-Hüt-hüt, atanın var yoxu necə oldu?

O, dimdiyini torpağa döyüb deyir:

-Atamın var-yoxu bu torpaq oldu».

Güney Azərbaycandan toplanmış daha bir əfsanə «Şanapipik quşu» adlanır. Həmin əfsanənin məzmunu belədir:

«Şanapipik əvvəldən gəlin imiş. Bir dəfə başını yuyurmuş. Bu vaxt onun qaynatası içəri girir. Gəlin utanır. Allaha yalvarıb déyir:

-Ay Allah, qaynatam saçlarımı gördü, mən xəcalətdən onun üzünə baxa bilmərəm, məni ya daş ele, ya da quş.

Gəlin quşa çevrilir. Darağı başında qalır, şanapipik olur. Şanapipik çöldə yaşasa da, abadlıqdan çox uzağa getmir, axı onun gözü istəkli ərində, doğma evində qalıb...».

«Yapalaq quşu» adlı əfsanədə isə belə deyilir:

«Keçmiş zamanlarda bir qardaşla bir bacı var idi. Zalım ögey anaları bu uşaqları çox incidirdi. Günlərin bir günü ögey ana onlara dedi:

-Öküzü aparın meşədə otarın. Əgər itirib eleseniz, ikinizin de başını dibək daşının altına qoyub əzəcəyəm.

Uşaqlar öküzü meşəye otarmağa apardılar. Axşam qayıtmaq istəyəndə öküzü itirdilər. Bacı meşədə qaldı. Oğlan ağlaya-ağlaya evə gəlib əhvalatı ögey anasına söylədi. Ögey onu çoxlu döyüb dedi:

-Gedin, öküzü tapın gətirin. Əgər tapıb gətirməsəniz, ikinizin də gözünüzü çıxardacağam. Oğlan geri qayıtdı, əhvalatı bacısına dedi. Onlar öküzü çox axtardılar, tapmadılar. Qorxularından geri də qayıtmadılar. Göye üz tutub yalvardılar ki, quş olsunlar. Onlar hər ikisi yapalaq quşu oldular. Biri “tapdın?”, o biri də “yox”, deyə öküzü indi də axtarırlar».

«Turac» adlı əfsanənin məzmunu belədir:

«Keçmişdə Turac adlı bir qız zalım bir xanın evində qulluqçu idi. Xanım onu çox döyür, çox incidirdi. Turaca qarın dolusu çörək, geyməyə paltar da vermirdi. Günlərin bir günü xanım onu çağırdı, dédi:

-A qız, bu saat su isidib başımı, ayaqlarımı yuyarsan.

Turac gedib su isitdi. Nə qədər axtardı, darağı tapmadı, bilmirdi darağı hara qoyub. Xanımın səsi gəldi:

-Səni parça-parça olasan, bəs nece oldun?!

Turac dedi:

-Xanım, bu saat gəlirəm.

Turac nə qədər axtardı, darağı tapmadı. Xanımının ayağının səsi gələndə Turac ağladı, dedi:

-Nə olaydı, bir quş olaydım, xanımın zülmündən qurtaraydım. Turac bir quş oldu, xanım əli ağaclı qapıdan içəri girəndə uçub bacadan çıxdı. Birdən yadına düşdü ki, daraq taxçadakı boxçadadır. Təzədən uçub pəncərənin qabağına qondu, dedi:

-Xanım, taxçada, boxçada. İndi də turac həmişə bu sözləri oxuyur:

-Xanım, taxçada, boxçada». (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 121-123).

Azərbaycan-türk folklorunda yer almış Simurq, yaxud Zümrüd quşu ümumtürk folklorunun keçərli quş obrazı, xilaskar qüvvəsi, kosmoqonik etiqadın sakral onqonudur. Simurq-Toğrul və Simurq-Ənqa paralellərinin Qaf dağı, zülmət dünyası və Dünya Ağacı ilə bağlılığı əski mifik varqlıqların fəaliyyət sferasına adekvatdır. Oğuz tayfasının quş onqonları nizamlı və canlı təbiətin rəmzləri kimi kosmoqonik düşüncəni əks etdirir və bununla da sosial strukturları müəyyənləşdirir. Onqon köklü quşlar kosmik zonalar arasında vasitəçi olaraq, həm də mifopoetik ənənədə ölənlərin ruhunu rəmzləndirir. Aydınlaşdırılmışdır ki, folklorda quş donuna girilməsi prosesi əski türk inanclarının sakral biçimli inisiasiya aktıdır və bu akt mifik mənşəli obrazların fəaliyyət trayektoriyasına işıq salır. Sayan-Altay mətnlərindəki Umay ilahəsinin quşqanadlı qadın cildində təsviri də məhz həmin fəaliyyətin təzahürləridir.

Tədqiqatçılar Humay quşunu Umay ana ilə bağlayırlar.

Heç kəsə sirr deyil ki, bütün türk xalqlarında olduğu kimi Azərbaycan xalqının da ailə həyatında övladın böyük rolu var. «Toy mərasimi tamamilə qurtarandan sonra yeni evlənənlərin hər zaman tanrıdan ilk istəyi övlad dünyaya gətirmək olur. Toydan sonra qurulmuş yeni ailənin qarşılıqlı münasibətləri, evlənənlərin üzərinə düşən vəzifələr və böyük məsuliyyət mühüm məsələlər kimi ön plana çıxır. Evlənmə yalnız iki gəncin cütləşməsi demək deyildir. Burada ailənin həyata keçirdiyi funksiyalar özünü göstərir. Ailənin funksiyalarına nəslin davam etdirilməsi, təsərrüfatın idarə olunmasında iştirak, ailədaxili münasibət və övlad tərbiyəsi daxildir. Lakin bu və ya digər səbəb üzündən uzun illər boyunca övladı olmamaq ailə daxilində ağır dərd sayılmışdır» (Bünyadova, 2012, s. 136).

Yeni insanın dünyaya gəlməsinin mühüm və sevindirici ailə hadisələrindən olduğunu qeyd edən A. Xürrəmqızı özünün «Azərbaycan mərasim folkloru» kitabında bu hadisənin öz ayin və mərasimləri, inam və sınamaları ilə mürəkkəb bir kompleks təşkil etdiyini vurğulayaraq yazır ki, «əsgi çağlardan uşağın doğulması xeyir-bərəkət, bolluq artım ilə əlaqələndirilmiş, böyüklüyündən və kiçikliyindən asılı olmayaraq dünyanın bütün xalqlarının mifik Allahlar panteonunda uğur və sevinc gətirən, uşaqların doğulmasına və böyüməsinə hamilik edən bir ilahənin mövcudluğuna inanmışlar» (Xürrəmqızı, 2002, s. 65).

Məlum olduğu kimi, türk xalqları uşaqların doğulmasına və böyüməsinə hamilik edən bir mifik varlığın, himayəçinin varlığına inanmışlar. Məsələn yakut türklərində həmin varlıq Ayisıt adlandırılırdı. Belə hesab edilirdi ki, o, doğuş yapan qadının başı üzərində duraraq, ona yükündən azad olmaqda yardım edir. Odur ki, həbə uşağın dünyaya gəlməsindən dərhal sonra, şər ruhları qovmaq üçün öncədən qalanmış oda yağ qurban edərək, Ayisıta alqış söyləyərdi: «Verdiyinə görə sənə alqış olsun, Ayisıt, səni yenidən gözləyəcəyik» (Алексеев, 1992, s. 138).

Xorəzm özbəklərində isə bu himyəçinin adı “Ambar ana” (Kambar ana) idi. Doğuş prosesini idarə edən həbə (mamaça // mama, özbəkcə “momo” doğuşun davam etdiyi zaman fasiləsiz olaraq ona alqış (dua) söyləyərək deyərdi: Ey, Anbar ana, yerdə bulsanq, kökdə bulsanq gəl, göldə bulsanq, çöldə bulsanq yetiş”, yəni “Ey, Ambar (Kambar) ana, yerdə də olsan, göydə də olsan, gəl, göldə də olsan, çöldə də olsan, özünü yetir” (Снесерев, 1969, s. 240).

Zamanla özbək folklorunda Ambar ana obrazının yerini Həzrət Peyğəmbərimizin qızı Fatimeyi-Zəhra tutmuş və yuxarıdakı dua aşağıdakı şəkli almışdır:

«Manın kolum eməs,
Bibi batma, bibi Zuxra kılı,
Umay ana, Kambar ana kolı» (Дыренкова, 1930, s. 139).

Fikrimizcə, olduqca maraqlı bir məsələnin üstünə işıq salan bu alqışdan belə aydın olur ki, «Ambar ana» (Kambar ana) adı türk xalqlarının ən qədim zamanlardan doğum və bərəkət ilahəsi kimi qəbul etdikləri Umay ananın çoxsaylı ləqəblərindən biridir. Eyni sözləri saxa-yakutlar arasında yayğın olan «Ayisıt» ismi haqqında da söyləmək olar. Bu tanrıçaya teleutlar «May-iça», şorlar və xakaslar «İmay», başqırdlar «Homay», soyotlar «May», qırğızlar «Umay enezi», kumandinlər «Umay ene», oğuzlar, o cümlədən Azərbaycan türkləri «Humay» demişdir (Xürrəmqızı, 2002, s. 63). «Azərbaycanlılar... Umayı öz kölgəsi ilə dövlət, bəxtiyarlıq bəxş edən əsatiri quş kimi tanımışlar:

Mən aşıx yanar gedər,
Dərdimi sanar gedər.
Ömrüm bir humay quşu,
Yollara qonar gedər.

Qurbani dastanındakı bir epizod da azərbaycanlılarda bu ilahənin zoomorfik obrazda təsəvvür edildiyini göstərir:

Humay kimi dövr eylərəm havada
Babam öldü yetim qaldım yuvada
Bir əli əllərdə, ağzı duada
Bir əli də ayağında saqinin» (Hüseynova, 2012, s. 7).

Afaq Xürrəmqızı yakutların Ayisıtını Umay ana ilə eyni şey olduğunu qeyd edir və yazır ki, şərqi slavyanlar bu adı türklərdən alaraq «aist» (hacıleylək) şəklində işlədirlər. Bu xalqlar arasında mövcud olan «uşaqları aist (hacıleylək) gətirir» deyimi də türklərdən keçmə əski inancların zamanla anlamını itirmiş qalığıdır (Xürrəmqızı, 2002, s. 63). Eyni fikiri türkiyəli araşdırmaçı Pervin Ergün də özünün «Bebekleri dünyaya leyleklerin getirdigine dair inancın türk mitolojisindeki kökleri üzerine» adlı çox dəyərli məqaləsində ifadə etmişdir. O da «Ayisıt»ın Umay ana olduğunu əsaslandırmışdır (Ergün, 2011).

M. H.Təhmasib və ona istinadən A.Xürrəmqızı Qubadlı rayonunun Qaraçallı kəndində boylu və sonsuz qadınlar tərəfindən ziyarət edilən “Umay kahası” pirindən söhbət açmışlar (Təhmasib, 1945, s. 99; Xürrəmqızı, 2002, s. 63).

Quşların ölümlə bağlı təsəvvür edilməsi də geniş yayılmış təsəvvürlərdəndir. Məlum olduğu kimi, qədim türk dilində “uçmaq” feli “ölmək” felinin sinonimi kimi işlənmişdir. Orxon-Yenisey abidələrində bir sıra hallarda “ölmək” yerinə

“uçmaq” yazılıb. Məsələn, Kül Təkin abidəsinin şərq tərəfində, 16-cı sətirdə deyilir: Kanım kağan uçdukta özüm səkiz yaşta kaldım, yəni xaqan atam öləndə səkkiz yaşımda idim. 24-cü sətirdə isə deyilir: Ecüm kağan uca bardı (Xaqan əmim öldü) (Rəcəbov, Məmmədov, 1993, s. 73). Bənzər halla eyni abidənin şərq tərəfinin 30-cu sətrində, şimal tərəfinin 1-ci sətrində,eləcə də Bilgə Xaqan abidəsinin cənub tərəfinin 10-cu (Rəcəbov, Məmmədov, 1993, s. 103), qərb tərəfinin 2-ci (Rəcəbov, Məmmədov, 1993, s. 104), Moyunçur abidəsinin 12-ci sətirlərində (Rəcəbov, Məmmədov, 1993, s. 146) və sairə üzləşirik. Qeyd etmək lazımdır ki, qədim türk dilində “uçmaq” kəlməsinin bir mənası da cənnət, behişt olmuşdur. Bu kəlməyə Azərbaycan klassik ədəbiyyatında, o cümlədən Məhəmməd Füzuli və Şah İsmayıl Xətainin şerlərində sıx-sıx rast gəlinməkdədir.

İstər Orxon-Yenisey mətnlərində, istərsə də klassik Azərbaycan ədəbiyyatında rast gəldiyimiz, cənnət mənasında işlənən "uçmaq" termini təktanrıçılıqdan əvvəlki mifik təsəvvürlərlə bağlıdır və bu kəlmə qədim mifoloji sistemdə ruhun quş kimi, o biri dünyadakı cənnətdəki insanların isə quş qanadlı təsəvvür edilməsindən qaynaqlanmışdır.

Şumerlərdə isə bunun əksini görməkdəyik. Onlarda ölüləri quş cənnətə deyil, cəhənnəmə - yeraltı dünyanın hakimi «İrkallanın zülmət evinə» aparan vasitəçidir.

Bu təsəvvürün izinə təqibən 5000 il öncə qələmə alınmış «Bilqamıs» dastanında rast gəlirik. Dastanda öləcəyini yuxusunda görən Enkidunun bunu Bilqamısa danışdığı səhnə deyilənlərə ən gözəl misaldır:

«Gecə öz yatağına tənha uzanan zaman,
Enkidunun içinə bir ağrı doldu yaman.
O, dərdini açaraq öz dostuna söylədi,
«Gecə yuxu görmüşəm, əziz dost, eşit, – dedi ,-
Göylər haray salırdı, nida qalxırdı yerdən,
Onların arasında dayanmışdım təkcə mən.
Bir də bir adam vardı , tutqun idi üz-gözü,
Mən fırtına quşuna bənzətdim onu, düzü.
İti caynağı vardı, qartal kimi qanadı,
Saçımdan yapışaraq göz açmağa qoymadı.
Onu vurdum, tullanıb tez sıçradı kənara,
Sonra o, məni vurdu, o dəm sağaldı yara.
Sonra vəhşi öküz kimi yeriyib məni yıxdı.
Ağır məngənə kimi başımı bərk sıxdı.
Dedim "Məni xilas et!" Sən xilas edəmmədin,
Onunla vuruşmağa, qorxdun, gedə bilmədin.
O mənə toxunaraq, məni quşa çevirdi,
Qanad taxtı çiynimə, adəti quş qanadı.
Üzümə baxdı, baxdı, sonra məni apardı,
İrkallanın evinə-zülmət evinə vardı» (Bilqamıs dastanı, 1985, s. 60-61).

Anadolu inancındakı Al qarısının (Hal anasının) quş qiyafəsində görünüşü (Bünyadova, 2012, s. 136) də məhz bu kimi inancların qalığıdır.

Görünür, quşlar yalnız Kür-Araz mədəniyyəti dövründən sonra müsbət obraz qazanmış, onqona çevrilmiş, buna qədər isə ölüm, cəhənnəm təmsilçisi kimi çıxış etmişdir. Belə düşünmək üçün əlimizdə başqa əsas da var. Söhbət Çatal-Höyük mədəniyyəti dövründəki mifoloji təsəvvürlərdən gedir. Məsələ burasındadır ki, Çatal-Höyükdə kəsilmiş insan başlarını yeyən yırtıcı quş şəkillərinə də tez-tez rast gəlinir. Bunun nə anlama gəldiyini dəqiq bilməsək də, ölümlə bağlı olduğuna şübhə etmirik və fikrimizcə, bu günə qədər dilimizdə işlənən «filankəsin başını yemək» ifadəsi, çox güman ki, həmin dövrün yadigarıdır.

Doğum mərasimlərində, qırxlıqla bağlı adı hallandırılan əsas şər ruh və ya mifoloji varlıq Hal anasıdır. A. Xürrəmqızı bu varlığın öz mahiyyət və funksiyalarına görə Umayın tam əksi olduğunu söyləyir və qeyd edir ki, «Hal anası barədə yazan bütün tədqiqatçılar haqlı olaraq, bu obrazın müasir dönəmdə daşıdığı mənfi yükün sonrakı zaman kəsimlərində qazanılmış olduğunu, Hal anasının da vaxtilə Umay ana kimi doğum, törəmə, məhsuldarlıq hamisi kimi çıxış edən ilahə olduğunu göstərmişlər» (Xürrəmqızı, 2002, s. 70).

Qeyd etmək lazımdır ki, qırxlıqla bağlı inamların əsas hissəsini Al arvadı (Al anası), Şeşə, Qarabasdı kimi mifoloji varlıqlara inam, eləcə də zahının və körpənin şər ruhlardan qorunması yolları ilə bağlı inanclar təşkil edir.

Doğum mərasimlərində adı hallandırılan digər bir mifoloji varlıq Şeşədir. Naxçıvandan toplanmış materiallardan belə məlum olur ki, “Şeşə – quş olub. Sərçə kimi kiçik imiş. Evə girəndə uşax göyərərmiş. İndi yoxdu. Keçmişdə çox olub” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, Naxçıvan folkloru, I, 2009, s. 37).

Azərbaycan türklərinin mifik təsəvvürlərinə görə, Şeşə “qeyb aləmindən gələn bir quşdur. Şeytani yapıya sahib olub, sadəcə gecələr uçan bu quş daha çox oğlan uşaqlarına zərər verir. Tək qalan cocuğu vurub öldürür. Bu səbəbdən də oğlan uşağının 6 ay müddətində nəzarət altında saxlanılması lazım olduğu söylənir. Bu quşun girdiyi evdəki uşaq ölür. Qırxı çıxmamış körpənin dərhal ölməsi üçün sadəcə bircə dəfə üzərindən keçməsi yetərlidir” (Beydili, 2004, s. 528; Bayat, 2007, səh. 111).

Belə hesab edilir ki, “Şeşə vurduğu uşağı boğazından vurur. Gəlib uşağa zərər verməsin deyə uşağın yanında onun adını söyləməzlər və cocuğun bələyinə iynə sancarlar. İnanışa görə, "Şeşə"ni yaxalayan biri, anındaca öldürməlidir. Onu öldürən "Şeşə Anası" olur və "Şeşə"nin vurduğu hər hansı bir cocuğun boğazına əlini sürtsə, uşaq qurtulur” (Beydili, 2004, s. 528).

Ölən adamların ruhlarının bir quş kimi göyə uçmalarının türklər arasında çox yayğın düşüncə olduğunu vurğulayan B. Ögəl yazır ki, igidlərin ruhlarının kiçik bir quş və ya sərçə olub uçmaları Türk dastanları üçün yetərli olmadığından, qəhrəmanların ruhları daha çox doğan (şahin) kimi təsəvvür edilmişdir.

Alim fikrini əslandırmaq üçün V. Radlovun «Türk xalq ədəbiyyatından örnəklər» adlı kitabında dərc edilmiş bəzi örnəkləri misal gətirir və həmin örnəklərdə quşa çevrilmə motivinin izlərinin qorunub saxlandığını bildirir. Söhbət aşağıdakı örnəklərdən gedir:

1. «Bir qız quş olub uçur. Tebene köyündən Koğa adlı bir oğlan da doğan (şahin) donuna girir, qızı təqib edərək tutur».

Burada söhbət mifoloji dona bürünmüş eşq məcarasınan gedir.

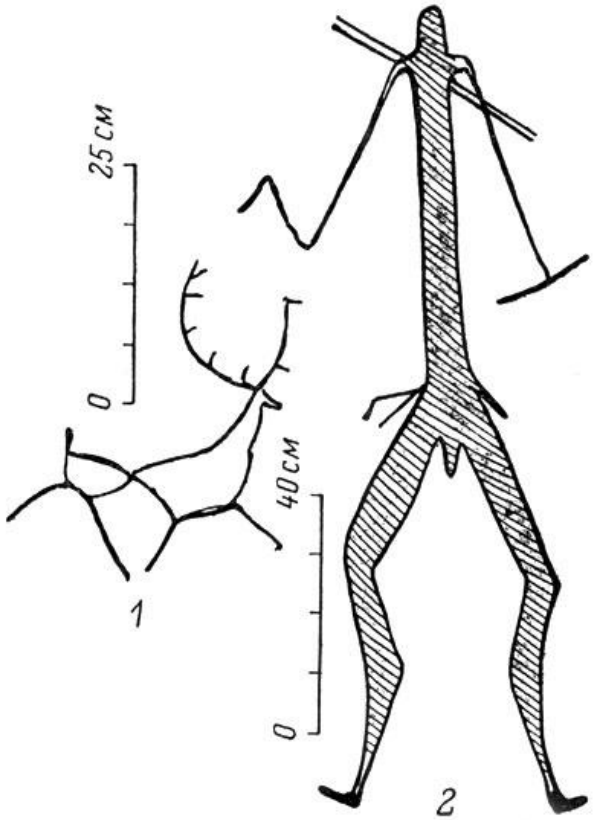
2. «Kara-kökül adlı bir igid atmaca (karçığa) donuna girir, qızın evinin damına qonur».

   Bu da saxa-yakutlardan toplanmış bənzər motivdir.

3. «Yer Kara-Alpadlı (Yer ruhu) ilə Yestey Mönkö adlı bir igid atmaca və şahin donlarına girərək göydə döyüşürlər. Onların qanadlarının səsi yerdəkilərə göy gurultusunu xatırladır».
4. «Turalı köyündən bir igid barmağına bir üzük taxır. Bu üzüyen sehri ilə bir atmaca olub uçur».
5. «Xoca Avıl köyündə bir molla gözəl bir qızı buğdaya çevirir, özü də dönüb xoruz olur, buğdanı yeməyə başlayır. Qızın sevgilisi bunu görən kimi bir atmacaya çevrilib xoruza şığıyaraq, onu caynaqlarına alır».
6. Turalı köyündə bir xətib silkinərək göyərçin donuna girir, molla isə laçın olub götdə uçurlar» və s. (Ögel B., 1995, s. 131).

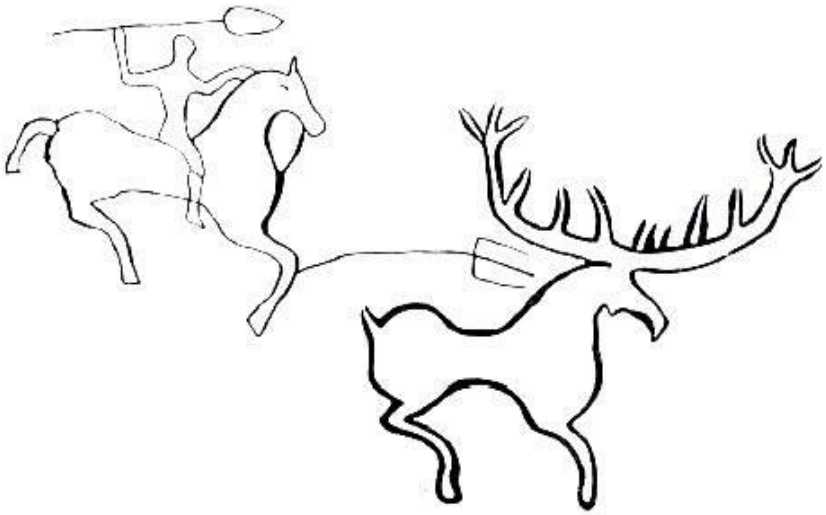
2.3. Maral

Eneolit və erkən Tunc dövründə Azərbaycan əhalisinin dünyagörüşündə və bədii təfəkkürünün inkişafında mühüm yeniliklər baş verir və bunlar yeni-yeni təsvir, damğa və naxışların ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu dövrün qaya təsvirləri üçün xarakterik olan əsas cəhətlərdən biri qayalarda cızılmış təsvirlərin realistikliyidir. Bu dövrdə ən çox rast gəlinən petroqliflər maral (**Bax: Şəkil 91-93**) və aslan təsvirləridir.



Şəkil 91. Maral və insan təsviri (Qobustan)

Şəkil 92. Maral (Qobustan)



Şəkil 93. Maral qovan ovçu (Qobustan)

Qobustandakı Yazılı təpənin 24 №-li daşında cızılmış realistik səpkili maral silueti özündən əvvəlki dövrlərə (Mezolit və Neolit dövrlərinə) aid sxematik təsvirlərdən öz gözəlliyi ilə fərqlənməkdədir. Eyni sözləri Böyükdaşın yuxarı mərtəbəsindəki 59 №-li daşda təsvir edilən qoşa maral təsviri barədə də söyləmək olar (Yengi Ögə, Tuncay B).

Bu motivlər sonrakı minilliklərdə türklərin yayıldığı bütün bölgələrdə, yəni Avropanın içlərindən uzaq Sibir, Altay və Qobi çollərinə qədər səpələnmiş və elmi ədəbiyyata «skif maral daşları» adı altında düşmüş daşlarda, daha sonra isə skif zərgərlik və xalça sənətində yüzillər boyu davam edərək təkmilləşmişdir (Yengi Ögə, Tuncay B).

Bahəddin Ögəlin yazdığına görə, maral turklərdə müqəddəs bir heyvandır. Türk mif və nagıllarında yeri çox böyükdür. Bununla bərabər türklərə aid qədim və orijinal əfsanələrdə türklərin maraldan törədiyinə dair hər hansı bir qeydə rast

gəlmirik. Sibirin tundra meşələrində, hər şeyin maralla bağlı olduğu bölgələrdə bu heyvanla əlaqədar bəzi törəyiş inanclarının olduğu da bizə mərumdur. Lakın bunlar çox az görünən nümunələrdir. Türk əfsanələrində daha çox yer tutan dişi maraldır ki, onlar daha çox dişi əyələr formasında təsəvvür edilərdilər. «Bu əfsanələrin ən gözəl nümunəsi Göytürk dövründə Çin mənbələri tərəfindən yazıya alınan bir rəvayətdir. Əfsanə belədır: «Göytürklərin əcdadlarından biri tez-tez bir mağaraya gedərək, orada dişi bır dəniz əyəsi ilə əlaqədə olurmuş. İkisi arasındakı bu eşq əlaqələri davam edərkən, günün birində bu Göytürk rəisi ordusu ilə sürək ovuna çıxmışdı. Əsgərlər geniş bölgələrdəki vəhşi heyvanları sürərək, nəhayət, kiçik bir yerə sıxışdırmış, sonra isə onları dairəyə salıb bir-bir ovlamağa başlamışdılar. Elə bu vaxt əsgərlərin biri qarşısına çıxan bir ağ maralı oxla vurub öldürmüşdü. Bundan sonra sevgilisini yerində tapmayan Göytürk rəisi məsələni başa düşmüş və bu ağ maralı vuran əsgəri və qəbiləsini cəzalandırmışdı»» (Ögəl, 2006, s. 566-567).

Bu əfsanəni bizim üçün maraqlı edən ən önəmli cəhəti budur ki, Qobustandakı qaya təsvirlərindən birinin süjeti həmin əfsanəni süjetini xatırladır. Bu təsvirdə kişi və maral təsviri verilib. Bu təsvirdə kişinin cinsi orqanının xüsusi olaraq qabardılmış verilməsi, ağla, istər-istəməz, əfsanədəki eşq məcarasını gətirir (**Bax: Şəkil 91**).

Dişi maralın onqon kimi çıxış etməsi halını Çingiz xanla bağlı bütün etnoqonik əfsanələrdə görməkdəyik. Elm aləminə rus saxtakarlığı nəticəsində «Monqolların gizli tarixi» kimi düşən və əslinin guya monqol dilində olduğu iddia edilən, gerçək adı isə «Tatarların gizli tarixi» olan və uyğur hərfləri ilə uyğur türkcəsində qələmə alınmış olan kitabda deyilənlər də bu baxımdan istisna deyil. Həmin kitabda belə deyilir: «Çingiz xanın babası Tanrının buyruğu ilə göydə doğulan boz qurd idi. Arvadı isə sarı-qızıl rəngli bir maral idi. Onlar bura dənizi (Xəzər dənizini-B.T., Y.Ö) keçərək gəldilər» (Ögəl, 2006, s. 571).

Onqon maral surətinə Bahəddin Ögəlin «maral qovlama» kimi təqdim etdiyi mifoloji süjetlərdə də rast gəlinməkdədir. Bu süjetlərdən birini eyni dərəcədə həm kimmer, həm də hun əfsanəsi adlandırmaq mümkündür. Çünki sözügedən əfsanə təkcə özünün onqon maral surəti ilə deyil, həm də hunların kimmerlərdən törəmiş olması haqqında dəyərli məlumat daşıması ilə diqqət çəkir. Hunların kimmerlərdən törəmiş olması haqqında məlumata erkən orta əsrlər tarixçisi Prokopiyada da rast gəlirik: «...Saqinlərdən sonra ölkədə çoxluq təşkil edən Meotiy bataqlığından Tanais çayının bataqlığa tökülən yerinə qədər çoxlu hun tayfaları yerləşmiş-lər.Burada yaşayan xalqları qədimdə kimmer, indi isə utiqur adlandırırlar» (Oğuz Y., 2002, s. 20; Гейбуллаев Г. А., 1991, s. 96-97).

Prokopiyanın verdiyi məlumatdan göründüyü kimi, hun türkləri, o cümlədən hunların bir qolu olan utiqurlar qədimdə kimmer adlanmışlar. Bu isə o deməkdir ki, kimmerlərin türklüyü antik müəlliflərdə heç bir şübhə oyatmamışdır. Hun soylarından olan utiqur və kutriqurların mənşəyi ilə bağlı bir əfsanə də eyni fikri təsdiqləyir. Bahəddin Ögəl özünün «Türk mifologiyası» kitabının Avropa hunlarının maralla bağlı əfsanələrindən söz açan bölümündə həmin əfsanəni belə təsvir edir: «Vaxtilə Kimmer kralınn Kutriqur və Utiqur adlı iki oğlu var imiş. Günlrin birində bu iki uşaq ov etmək üçün çölə çıxır. Ov axtardıqları zaman dişi bir marala rast gəlir və maral qovmağa başlayırlar. Maral qaçır, uşaqlar qovurlar və

ən nəhayət bir dənizin kəmarına gəlirlər. Uşaqlar maralı dənizə sıxışdırıb vurmaq istəyirlr, lakin maral dənizə atılıb üzməyə başlayır. Uşaqlar da üzə - üzə maralın dalınca gedirlər. Maral qabaqda, uşaqlar da arxasında sahilə çıxırlar. Uşaqlar quruya ayaq basan kimi maral yoxa çıxır» (Ögəl, 2006, s. 575).

Maraqlıdır ki, «maral qovlama» motivinin də qədim ilkin köklərinə məhz Qobustan qayalarında rast gəlinməkdədir (**Bax: Şəkil 93**).

Skif və sakların incəsənətini dərindən tədqiq edən M. Artomonov bu xalqın incəsənəti üçün xarakterik olan «heyvani üslubun» əsas motivinin maral motivi olduğunu göstərmişdir (Артомонов М. И., 1974, s. 25). Bu təsbitin skif və sakların, eləcə də onların incəsənətinin mənşəyini anlamamız baxımından böyük önəmi var. Gerçəkdən də maral motivi skif-sak incəsənətində ən yayğın motivdir. Eyni motivə elm aləmində «skif maral daşları» adı altında tanınan daşların (**Bax: Şəkil 94**) üzərində də rast gəlinməkdədir. Və «skif maral daşları»nın kökləri e.ə. lX əsrdə formalaşan «heyvani üslub»dan daha qədim dövrlərə qədər uzanır. Və bu köklər də məhz Azərbaycana işarə edir.

Şəkil 94. Maral daşı (Skif çağı)

Mövzu ilə bağlı tarixçi alim X. Mahmudova yazır ki, maral daşları skiflər dövrünün incəsənətini, ideologiyasının və sosial həyatının öyrənilməsi baxımından əvəzsiz mənbədir. «XX əsrin 70-ci illərindən geniş tədqiq edilməyə başlayan bu

daşlar təkcə Asiyada deyil, Avropada da təsbit edilmişdir. Belə abidələrə Kabarda-Balkar ərazisindəki Qızburun-1 kurqanında, Rumıniyada, Dinoqeti-Tarvanadlı yerdə, Bolqarıstanda, Almaniyada, Gürcüstanda, Şərqi və Mərkəzi Qazaxıstanda, Baykal gölü ətrafında və Monqolustan ərazisində rast gəlinmişdir. Maral daşları skif qəbilələrinin özünəməxsus incəsənət nümunələridir. Bu nümunələr özündə sözügedən xalqın dini və kosmoqonik dünyagörüşü ilə bağlı olmuşdur» (Махмудова Х., s.125).

Şəkil 95. Xalçalarda rast gəlinən maral təsvirləri (Altda Pazırık xalçası, e.ə. V-IV əsrlər)

Şəkil 96. Skif incəsənətində maral motivi

Maral motivi skif zərgərlik (**Bax: Şəkil 96**) sənətində də ən yayğın motivlərdəndir. Qobustan marallarının elmi baxımından əsas önəmi ondadır ki, bu təsvirlər skif-sak mədəniyyətinin köklərinin bilavasitə Azəbaycan ərazisi ilə bağlı olduğunu söyləməyə ciddi əsas verir. Onsuz da bu mədəniyyətin ən qədim nümunələri Cənubi Azərbaycan ərazisindəki Ziviyə kurqanından tapılmışdır və bu fakt istər-istəməz iskit incəsənətinin ölkəmizlə bağlı olduğuna dəlalət edir. Fəqət Qobustan təsvirləri eynən Soyuqbulaq kurqanları kimi bu mədəniyyətin daha dərin köklərini gözlər önünə sərməkdədir. Və onun kökləri Eneolit dövrünə qədər uzanır.

Yeri gəlmişkən qeyd edək, maral motivi xalçalarımızda, o cümlədən saklara aid Pazırık (e.ə V-IV əsrlər) xalçasında da özünü (**Bax: Şəkil 95**) göstərməkdədir.

Yuxarıda qeyd edildiyi kimi maral motivinin önəmli bir hissəsini «maral qovlama» motivi təşkil edir ki, onun da ən qədim örnəyinə Qobustanda rast gəlirik ki, bu da bizə həmin motivin ilk doğuş yerinin məhz Azərbaycan olduğunu söyləməyə əsas verir. Bu baxımdan qeydə alınmış ilk əfsanəvi süjetin də məhz kimmerlərlə bağlı olması bizə təəccüblü görünməməlidir. Çünki kimmerlərdən söz açan ən qədim yazılı mənbələr, daha dəqiq desək, onları «qamira» adlandıran aşşur mənbələri kimmerlərdən Manna, yəni Azərbaycan sakinləri kimi söz açmaqdadır (Гейбуллаев Г. А., 1991, s. 327-219).

Musa Kağankatlının «Alban tarixi»ndə yazılanlara əsasən, Azərbaycanda xaqanlıq institutunun təsisi və dövlətçilik tarixinin başlanğıcı Nuh tufanından sonraya təsadüf edir və bilavasitə Nuhun adı ilə bağlanır.Azərbaycanın və ümumiyyətlə türklərin ilk xaqanı kimi isə Həzrət Nuhun oğlu, samilərin Yafəs, türklərin isə Olcay adı ilə tanıdıqları şəxsin adı çəkilir: «Qardaşlar Nuhun təkidi ilə bir-birini qarət etməyəcəkləri barədə and içdikdən sonra Nuhun Yafəsə təyin etdiyi sahə şimalda Midiyadan Qadriona qədər uzanıb, Midiyanı Babildən ayıran Dəclə çayının aşağı axarına çatırdı» (Kalankaytuklu M.,1993, s. 14).

Musa Kağankatlının yazdığına görə, Yafəsin oğullarından biri Qamər idi və qamərlər, yəni kimmerlər onun soyundandır (Kalankaytuklu M.,1993, s. 14-15). Müəllif eyni zamanda kimmerlərin soy babası olan Qaməri Azərbaycanın (Albaniyanın) Yafəsdən sonrakı ikinci xaqanı kimi təqdim edir. Bu isə o deməkdir ki, kimmerlər çox-çox qədim zamanlarda gerçəkdən də bu ərazilərin sahibləri olmuşlar.

«Maral qovlama» motivinə Azərbaycan Xalq Ədəbiyyatının ən qədim yazılı abidəsi hesab edilən «Kitabi-Dədə Qorqud»da da rast gəlirik ki, bu da motivin təkcə çox-çox qədim olmasından deyil, həm də çox-çox yayğın olmasından xəbər verir. «Kitab»ın «Qam Börənin oğlı Bamsı Beyrək boyını bəyan edər, xanım, hey…» boyunda oxuyuruq:

«Nagahan Oğuzun üzərinə bir süri keyik (maral) gəldi. Bamsı Beytək birini qova getdi. Qova-qova bir yerə gəldi. Nə gördi, sultanım?! Gördi gög çayırın üzərinə bir qırmızı otaq fikilmiş. «Yarəb, bu otaq kimin ola?»-dedi. Xəbəri yoq ki, alaçığı ala gözli qızın otağı olsa gərək. Bu otağın üzərinə varmağa ədəbləndi. Ayıtdı:

«Nə olursa-olsun, hələ mən snımı alayım!»-dedi. Otağın önində irişi gəldi, keyiki sinirlədi. Baqdı gördü bu otağ Banı Çiçək otağıymış ki, Beyrəgin neşikkətmə nişanlısı-adaxlısıydı…» (KDQ, 2004, s. 55).

Bu süjetin eynisinə Anadoludan toplanmış dastanların birində də rast gəlirik. Həmin dastanda maralı qovan Mühəmməd Hənəfi bir mağaraya yetişir və orada Minə Xatunu bulur. Bu dastanda da eynən «Kitab»da Bamsı Beyrək öz adaxlısı ilə güləşdiyi kimi Mühəmməd Hənəfi də Minə Xatunla güləşib onu alır (Ögel B., 1995, s. 102).

Bənzər motiv Altay türklərindən toplanmış başqa bir dastanda da qeydə alınmışdır. Həmin dastanda deyilir ki, Xan Alp göylərə qalxan Xan Mergen adlı bir igidi aramağa gedirdi. Göydə bir yol görünür və Xan Mergeni həmin yolda atını bir maralın ardınca sürdüyünü görür. Maral yeddi tanrının çalışaraq yapdıqları Mis Dağa çıxır. İgid qamçısı ilə marala vurum deyir. Dağ yarılır və maral dağın içinə girir. Maral bir çadırın önünə gəlib uzanır və igid də onu vurur. Çadırın içindən bir qoca çıxır və «Mənim adım Çeş (Mis) Alpdır. Bu dağ mənimdir. Səni bura gətirsin deyə, maralı mən göndərdim»-deyir (Ögel B., 1995, s. 101).

Maraqlıdır ki, Altay süjetinin İslami dona bürünmüş başqa bir variantına Anadoluda da rast gəlinməkdədir. Burada bir dərvişin ərvahının bir maralı qovaraq yaralamasından söhbət açılır, maralın qaçaraq dərvişin dərgahına girdiyi, ərvahın da onun ardınca dərgaha girdiyində dərvişi yaralı görməsindən bəhs edilir (Cahit Öztelli, 1961, s. 2391).

Yuxarıda qeyd edildiyi maral motivinin önəmli bir hissəsini ən qədim örnəyinə Qobustan təsvirlərindən birində rast gəldiyimiz «maralla eşq» motivi təşkil edir. Bu motiv Radlovun Sibir türklərinin dilindən yazıya köçürdüyü «Yestey Mönkö» nağılının əsasını təşkil edir. Lakin burada da «maral qovlama» olayı olmadan keçinilməmişdir. Nağılda deyilir ki, maral qız yeraltı dünyanın bitdiyi yerdə yaşayırdı. Yestey Mönkö adlı bir igid bir gün yer üzünə çıxan bu qızı görür və onun arxasınca düşür. Yeddi il maral qızı qovalayır, onun ardınca yeraltı

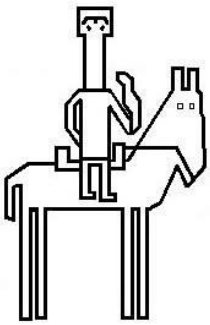
düyaya enir və onu, nəhayət, daş bir evdə taparaq onunla evlənir (Ögel B., 1995, s. 103).

«Maral qovlama» ilə bağlı süjetlərdən biri həmin süjetlərin əsasında duran ana süjetin təqribən hansı dövrlərdə ortaya çıxdığı barədə əlimizə çox maraqlı bir ip ucu verir. Söhbət Xan Alp və Xan Mergenlə bağlı Altay dastanından, daha doğrusu, buradakı Mis Dağın sahibi Çeş Alp obrazından gedir. Qədim türk mifologiyasına görə, insanları mislə tanış edən və misdən əşyalar düzəltməyi öyrədən məhz Çeş Alp olmuşdur. Bu fakt bizə söhbətin misin kəşf edildiyi Eneolit dövründən getdiyini düşünməyə əsas verir. Maraqlıdır ki, qədim yunan əfsanələrində də misin kəşfi türklərə, daha dəqiq desək, skiflərə aid edilir. Təsadüfi feyil ki, Pliniy Sekund misgərlik sənətinin əsasını iskit xaqanı Lidin qoyduğunu bildirmişdir (Tuncay B., 2015a, s. 54).

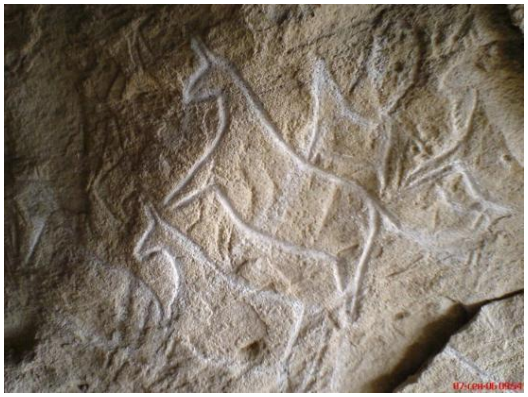
2.4. At

İlk Tunc dövrünə aid qayaüstü təsvirlər içərisində diqqəti ən çox çəkən məqamlardan biri də həmin dövrdə, daha dəqiq desək, eradan əvvəl IV minillikdə at ilxıları ilə yanaşı, atlı süvarilərin də əks olunmasıdır (**Bax: Şəkil 99, 100**). Bu təsvirlər Azərbaycan ərazisinin təkcə od, ox, yay, şalvar, dəri geyim, dulus kürəsi və çarxının, eləcə də metallurgiya, təkər və arabanın ilk dəfə kəşf edildiyi məkan deyil, həm də atın ilk dəfə əhliləşdirilərək minildiyi məkan olduğunu sübut etməkdədir. Atın ilk dəfə məhz ölkəmizin ərazisində əhliləşdirildiyini Cəlilabad rayonunun Üçtəpə kəndi ərazisindəki Əlikömək təpədən əldə edilən arxeoloji materiallar da təsdiqləməkdədir (Azərbaycan Etnoqrafiyası, I cild, 2007 s. 178).

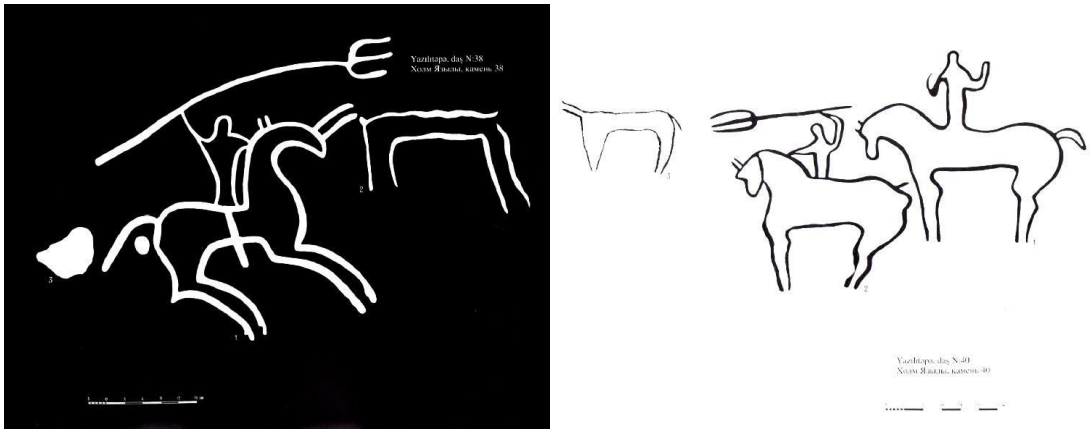
Şəkil 97. Pazırık xalçasında atlı təsvirləri



Şəkil 98. Qarabağ qrupuna aid Şəddə (Azərbaycan, XVII əsr. Hüseynova M., s. 181, il. 62)



Şəkil 99. Qobustanın qayaüstü təsvirlərindəki at ilxısı təsvirləri (Son Eneolit – erkən Tunc dövrü)



Şəkil 100. Dünyada ən qəim atlı təsvirləri (Qobustan)

Atın əhəliləşdirilməsinin guya hindavropalılarla, at minməyin isə guya irandillilərlə bağlı olması fikri artıq çoxdan dəbdən düşmüş cəfəng fikirlərdən başqa bir şey olmadığını vurğulayan Firudin Ağasıoğlu haqlı olaraq yazır ki, «Avestada köçəbə dünyası və tur (Turan) atlıları dəfələrlə qeyd olunur. İrandilli tayfaların atçılığı türklərdən öyrəndiyi arxeoloji xronologiya ilə aşkar olur və irandilli tayfalarda atla ilgili sözlərin daha çox türkcə işlənməsi ilə aydınlaşır».

Alim bu fikrini Əlişir Nəvainin irandilli sartların dilindəki atçılıq terminologiyası barədə söyləmiş olduğu sözlərlə əsaslandırmışdır ki, bu da tam doğru metoddur. Əlişir Nəvainin söylədikləri gerçəkdən çox maraqlıdır. O bildirir ki, «At cinslərindən tupuçaq, arğumaq, yeke, yabu, tatu və sairəni də sartlar türkcə deyirlər. Atların yaşlarına görə adlarının çoxu türkcədir. Yalnız biryaş dayçanın öz adı var: kura. Qalanlarının - tay, ğonan, dunan, tulan, çırğa, lanqa və sairənin daha fəsihləri türkcə deyilir, amma çoxları bunu da bilməzlər. Sartlar at yəhərinə "zin" desələr də, başqa ləvazimatın adını çəkəndə türk sözü işlədirlər: Jibilqir, hana, tokum, yarlıq, ularçaq, ğançuğ, çılbır, quşqun, qantar, tüfək, toqa. Qamçıya "toziyone" desələr də, boldurğa və çubçurğa onlarda türkcədir» (Ağasıoğlu F., 2000).

Bənzər hal digər irandilli xalqların – fars, tacik, kürd, lor, gilək, tat, osetin və mazandaranlıların da leksikonu üçün xarakterikdir. Eyni halı əksər Qafqaz xalqlarının - gürcülərin, vaynaxların (çeçenlərin və inquşların), adıqların (adıgeylərin, çərkəzlərin, abxazların və kabardinlərin), eləcə də Dağıstan xalqlarının dillərində də müşahidə etmək mümkündür.

Əhliləşdirilmiş atların guya hindavropadillilərin yayılması ilə birlikdə yayıldıqlarını iddia edən Mellori və Piqqotun bu iddiasını şərh edən Mario Alineyi yazır ki, müasir arxeologiya (Renrevdən başlayaraq) bu nəzəriyyəni darmadağın etmişdir. Bundan başqa, əldə olan linqvistik faktlar, ilk növbədə də istisnasız olaraq Şərqi Avropanın bütün dillərində atla bağlı əksər terminlərin türk dilindən alınma olması faktı atın əhliləşdirilməsinin türk innovasiyası olduğunu ortaya qoymaqdadır. Təsadüfi deyil ki, Botay mədəniyyəti hindavropalı və fin-uqorlara aid bölgələrdə deyil, türkdillilərin yaşadığı araealda, qazaxlara aid bölgədə peyda olmuşdur. Miflər və ehkamlar çətinliklə ölür (A comment by M. A).

M. Təkləli "Rus dilində türk sözləri" adlı kitabında haqlı olaraq bildirir ki, «Türk dillərində atla bağlı zooloji leksikanın zənginliyi rus dilinə də sirayət etmişdir. Rus dilində at və miniklə bağlı sözlərin əksəriyyəti türk mənşəlidir. At adları - keyfiyyət və rənginə görə, mənsubiyyətinə görə: arqamak, merin, loşad, loşak, bulanıy, çubarıy, karakovıy, çalıy, kirqiz, karabax, tarpan, baxmut, kobıla; miniklə bağlı əşya adları: arçak, savrı (sağrı sözündən), tebenek, terlik, çeprak (hamısı yəhərlə bağlı), kançuk (qamçı), naqayka (noqay qamçısı), torba (yem torbası), stakançik (atla bağlı bəzək), xomut, çolka, yal, arkan və s. Elə təkcə tatar dilində at növlərinin adını bildirən qırxdan artıq söz vardır» (Təkləli M., 2006, s. 162-163).

Təkcə bu faktlar birmənalı və təkzibedilməz bir şəkildə istər atın əhliləşdirilməsinin, istər atçılıqla bağlı nəsnələrin, istərsə də at minmək sənətinin bilavasitə türklərin kəşfi olduğunu, türklərdən digər xalqlara keçdiyini sübut edir.

Qədim yunan və Çin mənbələrindən belə məlum olur ki, farslar və qədim çinlilər minillər sonra şalvar geyib, at minməyi və ox atmağı məhz türklərdən öyrənmişlər. Məsələn, qədim Cin salnaməçilərinin yazdığına görə, eradan əvvəl 325-298-ci illər arasında bu ölkənin hökmdarı olmuş Vu Lunq Cində hərbi islahatlar gerçəkləşdirərək, öz əsgərlərinə hun türkləri kimi at minməyi, ox atmağı və gen dəri şalvar geyməyi öyrənməyi əmr etmişdi. Bundan öncə bu ölkədə atlar yalnız arabaya qoşulmaq üçün istifadə edilərmiş, əsgərlərin silahı isə qılınc və nizədən ibarət imiş. Eyni mənbələrdən o da məlum olur ki, cinlilərin tunc əşyalarla tanışlığı da hunlar vasitəsilə baş vermiş və bu ölkəyə ilk tunc məişət və təsərrüfat alətləri Altaydan gətirilmişdir (Yengi Ögə, Tuncay B).

Antik müəlliflər odun, metalın, dulus çarxının və sairənin türklər, daha dəqiq desək, skiflər tərəfindən kəşf edildiyini söyləməklə yetinməmiş, erməni və farsların öz mədəniyyətlərini Azərbaycan türklərinin ulu babalarından hesab edilən midiyalılardan əxz etdiklərini, farsların şalvar geymək, at minmək və ox atmaq sənətini də onlardan öyrəndiyini qeyd emişlər. Bu baxımdan Strabonun söylədikləri böyük önəm daşıyır: «Deyilənlərə görə, midiyalılar ermənilərin, onlardan daha öncə isə farsların adət-ənənələrinin əsasını qoyanlardır. Farsların ox atmağa, at minməyə, şahlara qulluq eməyə olan həvəsləri və geyimləri midiyalılardan qaynaqlanır. Tiara, kitara, uzunqollu xiton, yun papaq və şalvar midiyalılardan farslara keçmişdir. Bu da təbiidir. Çünki bu cür geyimləri midiyalıların ölkəsi kimi soyuq ölkələrdə geyinmək daha rahatdır» (Yengi Ögə, Tuncay B).

Məşhur Çin alimi Vanq Kuovein «Hunların libasları haqqında bir araşdırma» adlı məqaləsində çinlilərin hunlar kimi at minməyə başladıqdan sonra geyimlərini də buna uyğunlaşdırmaq məcburiyyətində qaldıqlarını dilə gətirərək yazır ki, çinlilər hun geyimlərini alarkən geyimlərin hissələrinə aid adları da dəyidirmədən almışdılar. Bu əcnəbi sözlər bir az dəyişdirilərək indiki Çində də işlənməkdədir. «Bu geyim islahatlarının izləri uzun zamanlar boyunca Çində yaşamışdır. "Geyim islahatları" ilə Çinə gələn yeniliklər nələrdir? Hun geyimlərinin geyməyə başlanması təkcə (şimaldakı) Chas dövləti daxilində qalmırdı. Bu vərdiş və yeni adətlər yavaş - yavaş bütün əsgərlər arasında yayılırdı, daha sonrakı yüzilliklərdə xalqa da gəlib çatırdı. Bu dəyişmə ilə çinlilərin keçmişdən geydikləri uzun paltarlar

yerini toqqalı qısa gödəkçələrə verirdilər. At minənlər üçün uyğunlaşdırılmış şalvar geymə adəti də yayılmağa başlayırdı. Çinlilərin ağır hərəkət edən cəng arabalarını atıb hunlar kimi yüngül atlı dəstələr yaratmaq istəmələri ilə belə bir dəyişmə də artıq faydalı olurdu. Bunlardan başqa çinlilərin keçmişdə geydikləri ayaqqabıların yerini də hunların uzunboğaz çəkmələri tutmağa başlamışdı. Daha sonra hunların bəzək əşyaları, metaldan qayrılmış silah və ləvazimat əşyaları da Çinə gəlmiş və yayılmışdı» (Yengi Ögə, Tuncay B).

Məlum olduğu kimi, türk xalqlarında uşaqların ağzında əmələ gələn yaraları sağaltmaq üçün yüyəndən istifadə etdikləri qeydə alınmışdır. Belə ki, yakutlarda bu məqsədlə uzaq yoldan qayıdan atın hələ tam soyumamış yüyənini uşağın ağzına qoymaq adəti olmuşdur. Onlar xəstəliyə səbəb olan şər ruhun bu yolla öz destruktiv fəaliyyətinə son qoyacağına inanmışlar. Başqırdlarda da bənzər inanc və adətin olduğu məlumdur. Fəqət onlar yakutlardan fərqli olaraq yüyəni dişləri ilə sıxır, evin ətrafında at yerişini təqlid edəcək şəkildə dövrə vurur və at kişnərtisini xatırladan səslər çıxarırdılar (Минибаева, 2009, s. 42-43).

Burada atla bağlı totemistik etiqadların izini görməmək mümkün deyil. Azərbaycanda da "totemik inamlar içərisində ata inam xüsusi yer tuturdu. At insanların həyatında mühüm rol oynamış, onların əvəzsiz köməkçisi olmuşdur. Arxeoloji materiallardan məlum olur ki, atlar ayrıca qəbiristanlıqlarda basdırılırdı. Basdırılmış at Mingəçevir, Xocalı, Şahtaxtı kurqanları eramızdan əvvəl II minilliyin son əsrlərinə aiddir. Atı müqəddəs heyvan kimi dəfn etmək adəti o dövrdə geniş yayılmışdı. Xalqın qədim təsəvvürlərinə görə, bağda, bostanda, xırmanda qoyulan at kəlləsi bədnəzərdən qorunmaq məqsədi daşımışdır. At eyni zamanda bolluq, bərəkət rəmzidir. Xalq arasında belə bir ifadə var: "İl at üstə təhvil olsa, məhsul bol olar" (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, s. 340). "Geniş yayılmış qədim təsəvvürlərə görə, tapılmış nal xoşbəxtlik gətirir" (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, s. 343).

Atın dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın əsas obyektlərindən birini təşkil etməsi, kosmoqoniya (yaradılış) obrazı kimi eyni zamanda totem əcdad funksiyasını yerinə yetirməsi və kosmoqonik dünya modeli onun sakral qurban kimi kultlaşdırmasına imkan vermişdir. Bu baxımdan, Azərbaycan folklorunda əksini tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dünyanı modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaradan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır. At mifik inanışlarda həm də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox əski zamanlardan sayqı göstərməsi, atın "igidin qardaşı" hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmasına gətirmişdir.

Genetik tədqiqatların nəticələrinə görə türklərin tarix səhnəsinə e.ə. XV minillikdə, yəni 17000 il əvvəl çıxdığını və bütün ilk elmi kəşflərin banisi və yayıcısı olduğunu söyləyən doktor Alan Autram bu kəşflər içərisində ilk yazının kəşfini, keçədən ilk dəfə istifadəni, ilk metal, o cümlədən dəmir alətlərin

düzəldilməsini, atın əhliləşdirilməsini və minilməsini, at südündən qımız hazırlanmasını, ölülərin ilk dəfə xüsusi qəbirlərdə dəfn edilməsini, ilk sikkələrin basılmasını, pambıqdan paltar hazırlanmasını qeyd edir (Çataloluk O., 2013).

Qədim hunlarda dəfn mərasiminin axırıncı mərhələsi ölənin xidmətinə kəsilən qullar, atlar və qoyunlardan ibarət olmuşdur. J. P. Roux Atillanın qəbrinin üstündə xidmətçilərin, at və başqa heyvanların kəsildiyini qeyd edir. İbn Fədlan oğuzlarla birlikdə gömülən atların «onlar tərəfindən cənnətə götürüldüyünü» yazmışdır. Ayrıca cənazə günündə ölənin yaxınları və əqrəbası adak olaraq bir qoyun başı ilə bir at başı sunarlar və bu başlar məzarın üstündə sallanırdı. Məzar üstündə heyvanlar qurban edilməklə bərabər, adamları da qurban edirdilər. Əsasən əsirləri və qulları öldürürdülər. İskitlər «onları boğduqdan sonra başçının qadınlarından birini, yardımçısını, bir seyisini, bir xidmətkarını, bir xəbərçisini boğduqdan sonra atları, mallarından geri qalan qismindən bir bölümünü altun arabalarla birlikdə gömərlərdi. Hunlarda və türklərdə məzara yüz və min qadın və xidmətçi gömülürdü» (Roux, 2005, səh. 218).

Sintaşta mədəniyyəti dövrünə aid kurqanlarda da insanla birlikdə at dəfninə də tez-tez rast gəlinir.

Məlumat üçün bildirək ki, Cənubi və Cənub-Şərqi Ural ərazilərini əhatə edən, e.ə. III-II minilliklərə aid edilən və adını Tobol çayının sol qolu olan Sintaşta çayı sahilindəki eyniadlı yaşayış məntəqəsindən alan Sintaşta mədəniyyətini bəzən Andronova mədəniyyətinin tərkib hissəsi hesab edirlər. İndiyə qədər Ural və Tobol çayları arasındakı ərazidə bu mədəniyyətə aid edilən 22 müdafiə sistemli irili-xırdalı yaşayış məskəni aşkar edilmişdir ki, bunlardan Arkaim, Bersuat, Daş Ambar (Kamennıy Ambar), Kuysak, Ustye, Çöllü (Stepnoye), Qızıl (Kizilskoye), Alandskoye, Sintaşta II və s. ən məşhurlarıdır. Nisbətən kiçik ərazidən bu qədər çox şəhər və qəsəbənin tapılması Sintaştanı dünyaya «Şəhərlər ölkəsi» kimi məşhurlaşdırmışdır.

«Sintaştalı»lar ölülərini, əksər hallarda yaxınlıqlardakı çayların əks tərəfində yerləşən kurqanlarda dəfn edirdilər. Sərdabə formalı qəbir kameraları bir qayda olaraq çox dərin qazılır və bir sıra hallarda 3,5 m-ə çatırdı. Ölülər kameraya əsasən böyrü üstə, bükülü vəziyyətdə qoyulurdular. Qəbir avadanlıqları içərisində silahlar (ox və nizə ucluqları, döyüş baltaları), əmək alətləri (bıçaqlar, iynələr, bizlər, oraqlar, sürtkəclər, balıq tutmaq üçün qırmaqlar), bəzək əşyaları (muncuqlar, qolbaqlar, asmalar) və s. geniş yayılmışdı. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, insanla birlikdə at dəfninə də tez-tez rast gəlinir. Atlar qəbrə qaçan vəziyyətdə qoyulardı. Döyüş arabalarının qalıqlarına da sıx-sıx rast gəlinir (Зданович Г. Б., 1996). Hazırda arxeoloqlar Sintaşta və ona qohum olan Petrovsk mədəniyyətlərinə aid 16 kurqanda bu tip araba aşkar etmişlər. Onlar e.ə. II minilliyin əvvəllərinə aiddirlər.

Sintaşta mədəniyyəti kurqanlarındakı skeletlərdən götürülmüş DNT nümunələrinin analizləri bu mədəniyyətin daşıyıcılarının R1a (R1a1a1b2a2 – Z2124 və R1a1a1b2a2 –Z2123) Y-xromosomuna (ata xətti) və J1, J2, N1 və U2 mitoxondrial haploqrupuna (ana xətti) sahib olduqlarını, başqa sözlə, qıpçaq-bulqar olduqlarını ortaya qoymuşdur (İain Mathieson, et al., 2015).

Sintaşta mədəniyyəti abidələrində olduğu kimi insanla birlikdə atının da dəfn edilməsi adətinə Avrasiyanın, o cümlədən Qafqazın və Azərbaycanın orta tunc dövrü kurqanları üçün də xarakterikdir.

Məsələn, Azərbaycanın e.ə. II minilliyin ikinci yarısından e.ə. I minilliyin əvvəllərinədək bir sıra kurqanlarda atların əsləhələri ilə birlikdə basdırılması hadisəsi qeydə alınıb. Bu abidələrin öyrənilməsində H. Cəfərov və M. Hüseynovun xüsusi xidmətləri olmuşdur (Quliyev F. E., 2008, s. 5, 9-10).

Bu baxımdan E. Reslerin aşkarlayaraq 1894-1897-ci illərdə tədqiq etdiyi e.ə. XII-XI əsrlərə aid üç kurqandan biri xüsusi diqqət çəkməkdədir. Söhbət 1 №-li Ballıqaya kurqanından gedir. Burada ölü başsız dəfn olunmuş, yanında isə keramika və metal əşyalarla yanaşı, at, öküz və iti sümüklərinə də təsadüf edilmişdir (Cəfərov H. F., 2000, s. 74). E. Reslerin qazıdığı 2 №-li Xocalı kurqanında da başqa heyvanlara aid sümüklərlə yanaşı at sümükləri də tapılmışdır (Cəfərov H. F., 2000, s. 86-87).

Maraq doğuran kurqanlardan biri də Y. Hümmelin qazıdığı 120 №-li kurqandır. Burada kişi və qadın skeleti aşkar edilmiş, qəbrin cənub tərəfində iki ata məxsus sümük qalıqları, eləcə də atların bəzək əşyalarından balıqqulağı, pasta, əqiq muncuqları tapılmışdır (Cəfərov H. F., 2000, s. 90).

Borsunlu kurqanlarından birində isə 10 insana məxsus skelet və 8 at öz nəsnələri və bəzək əşyaları ilə birlikdə basdırılmışdır. Bu nəsnələr içərisində at yüyənləri və 3 ədəd at gəmi xüsusi diqqət çəkir. Gəmlərdən ikisi burada dəfn olunmuş atların ağzında tapılmışdır. Gəmlə yanaşı atın ağzının kənarında bir cüt halqa da tapılmışdır.

Borsunlu kurqanından aşkar edilmiş qantarğalar sümükdən hazırlanmış və onlarda yüyənə birləşdirmək üçün üç yerdə deşik açılmışdır. Onların üz səthində cızma üsulu ilə aydın cizgili insan sifəti təsvir olunmuşdur.

Kurqandan üzə çıxarılan at skeletlərinin qalıqlarının tədqiqi burad iki tipə aid at basdırıldığını söyləməyə əsas verir (Cəfərov H. F., 2000, s. 103-107).

Sarıçoban kurqanından da hissələrə parçalanmış 4 at skeleti aşkar edilib. Burada diqqəti ən çox çəkən orijinal at qayışları, yüyən və yəhər hissəsinə keçirmək üçün olan müxtəlif tipli pilək-çənbərlərdir.

Kurqanın şimal kamerasının cənub hissəsində bükülü vəziyyətdə olan və üstünə oxra səpələnən insan skeletinin, kameranın şimal-şərq hissəsində isə parçalanmış at skeletinin qalıqları aşkar edilmişdir. At sümüklərinin altında 5 tunc ox ucluğu, qərb divarı tərəfdə isə tunc halqa, pilək çənbərlər və at gəminin bir hissəsi tapılıb (Cəfərov H. F., 2000, s. 103-116).

Sözügedən kurqanın şərq kamerasının şərq künclərində iki bütöv at skeleti tapılmışdır. Atların hər ikisi yüyənləri, qantarğaları və pilək çəmbərləri ilə birlikdə basdırılmışdır (Джафаров Г. Ф., 1993, с. 198-199). Eyni kurqanın cənub kamerasın künclərində də doğranmış dörd at hissələrinə rast gəlinib (Cəfərov H. F., 2000, s. 117).

At dəfninin izlərinə rast gəlinmiş kurqanlarımızdan biri də Bəyimsarov kurqanıdır. Burada altı at skeleti aşkar olunmuş, fəqət onların nəsnələrinə rast gəlinməmişdir (Cəfərov H. F., 2000, s. 110).

Bənzər ənənənin izləndiyi kurqanlar içərisində Q. Aslanovun tədqiq etdiyi Mingəçevir kurqanlarını (Асланов Г. М., 1959, с. 93, 96-97, 104-105, 108-109, 114), A İyessinin araşdırdığı Ağcabədi kurqanlarını (Иессен А. А., 1065, с. 23-26, 30), E. Reslerin qazıdığı Paşatəpə kurqanlarını (Реслер Э. А., 1904, с. 54, 58; Погребова М. Н., 1977, с. 117) göstərmək olar. 11 №-li Paşatəpə kurqanı daha böyük maraq kəsb edir. E. Reslerin yazdığına görə burada basdırılmış şəxs at belində dəfn edilmişdi (Реслер Э. А., 1904, с. 58).

Eyni ənənəni özündə daşıyan kurqanlar içərisində 1993-cü ildə N. Muxtarov tərəfindən qazılan Daşüz kurqanını da qeyd etmək lazımdır (Muxtarov N. Bədəlova İ., 1994, s. 35). Burada da at skeletinə rast gəlinmişdir. Skelet qəbrə qoyulmuş qabların üstündə tapılmışdır.

E.ə. II minillikdə Sintaşta mədəniyyətində və Azərbaycanda yaranan bu yenilik sonrakı dövrlərdə ənənə halını almış və öz davamını Avrasiyanın geniş ərazilərinə səpələnmiş skif, sarmat və sak, daha sonrakı dövrlərdə isə qıpçaq kurqanlarında tapmış, XII-XIII əsrlərə qədər davam etmişdir.

Kurqanda insanla birlikdə at dəfni ənənəsinin izlərinə Altay kurqanlarında və ümumiyyətlə skif kurqanlarında da rast gəlinir. P. Daşkovski yazır ki, Altay əhalisinin Pazırık dövründəki mədəniyyətinin ən xarakterik cəhətlərindən biri insanın atla birlikdə eyni qəbir çalasında basdırılması adətidir. Əldə olan materiallar göstərir ki, həmin dövrdə heç də hamını atla birlikdə basdırmırdılar. Belə ki, 107 məzarlıqda aşkar edilmiş 481 kurqandan yalnız 172 (35,8%) – sində qazıntılar zamanı at sümüklərinə rast gəlinmişdir (Дашковский П. К. Погребальный.., s, 26). Məsələn, Barburqazı I məzarlığında tədqiq edilmiş 27 kurqandan12 (44,4%)-sində at dəfni adəti halı ortaya çıxmışdır ki, 1 halda at ölmüş kişi ilə, 3 halda qadın ilə, 1 halda kişi və qadınla, 2 halda isə kollektiv şəkildə dəfn edilmiş adamlarla birlikdə basdırılmışdır (Кубарев, 1992).

At, sahibi öldüyündə də onu təqib edərdi. Daha əski dövrlərdə at, cənazə törənində ölən qahramanla birlikə basdırılardı. Atın quyruğu kəsilər və bir sırığın ucuna bağlanırdı. Oguz dastanlarından da bəlli olduğu kimi, əgər bir qəhramanın aqibəti bilinmirdisə, ölmüş olduğuna qərar verilir və onun aygırı qurban edilib quyruğu bir dirəyə asılırdı. E. Esin yazır ki, «bu uygulama Göytürklər dönəminden bəri bütün türkler arasında var olmuşdur ve İbn Fədlan bu uyğulamanın amacının ölən qəhramanı ölümündən sonraki yaşamında atla təmin etmək olduğunu bildirmişdir» (Emel Esin, 2003, s. 262).

Eyni ənənə orta əsrlərə qədər oğuz və qıpçaqlar arasında davam etmişdir. Həmin ənənəni öz gözləri ilə müşahidə etmiş İbn Fədlan bununla bağlı belə yazmışdır: «Aralarında biri ölürsə, onun üçün evəbənzər böyük çuxur qazır, sonra paltarını geyindirib, kuşağını bağlayır, yayını taxıb önünə taxta qabda çaxır qoyurlar. Əlinə də kasada çaxır verib onu bu otağa oxşayan çuxura qoyub şəxsi əşyalarını da gətirib bura yığırlar. Çuxurun üstünü tavanla örtüb üzərində çamurdan qübbə yapırlar. Bundan sonra ölənin heyvanlarının sayına görə, birdən yüzə, iki yüzəcən qurban kəsirlər. Ətlərini yeyib, başlarını, ayaqlarını, dərilərini və quyruqlarını ayırır, bunları kəsilmiş ağaclar üzərində qəbrin başına asıb, bunlar ölənin cənnətə gedərkən minəcəyi heyvanlardır - deyirlər» (İbn Fazlan, 1975, s. 36).

Elmi ədəbiyyatda skiflər arasında at kultunun geniş yayıldığı fikri özünə geniş yer tapıb və onun formalaşmasında Y. Kuzminanın «Sak və skiflərin dinində və incəsənətində at» adlı məqaləsinin böyük rolu olub. Bu müəllif də bir çoxları kimi skif və sakları hind-avropa mənşəli, daha dəqiq desək, irandilli hesab etmiş və bu səbəbdən də at kultunun köklərini hind-iran mifologiyasında, əsasən də «Riqveda»da axtarmışdır. Fikrini əsaslandırmaq üçün isə skif kurqanlarında tez-tez rast gəlinən atın insanla birlikdə dəfn edilməsi adətinə istinad etmiş, məqaləsində onlarla belə fakt göstərmişdir (Кузьмина Е. Е., 1977, s. 96-119). Ümumiyyətlə at kultundan söhbət açan alimlərin, demək olar ki, hamısı məhz bu adətə istinad etmişlər (Дашковский П. К., 2003, s. 16-25; Кирюшин Ю. Ф., 1992, s. 156-158; Николаев Р. В., 1987, s. 154-155). Hazırda Avrasiyanın əksər bölgələrini əhatə edən skif kurqanlarından saysız-hesabsız bu tip material məlumdur (Дворниченко В. В., 1997, s. 99-116; Ocir-Goryaeva M., 2005, s. 7). Və bu material kurqan mədəniyyətinin inkişaf prosesində ənənələrin varisliyinə ən gözəl misallardan biridir.

Aparılan araşdırmalar nəticəsində məlum olub ki, saxa-yakutlarda ölünü atla birlikdə dəfn etmək adəti XX əsrə qədər davam etmişdir və onlar bu zaman bütünlüklə öz mifoloji təsəvvürlərindən çıxış etmişlər (Попов В. В., Николаев В. С. Захоранение…). Maraqlıdır ki, türklər İslamı qəbul etdikdən sonra da bu adəti tərk etməmişdilər. İslamdan sonra da bəy ve alplardan ölüm belə atlarını ayıra bilməzdi. Erkən dövrlərin Türk-İslam fatehlərinden olan, türbəsinin ətrafında İstanbulun ən böyük məzarlığı qurulan Qaraca Əhməd və Çanaqqala Boğazını ilk keçməklə adını tarixdə əbədiləşdirmiş Əlaəddin Paşa atlarıyla birlikdə gömülmüşdü. Ən maraqlısı isə odur ki, II Osmanın çox sevdiyi atı Sisli-Kır hicri 1208-ci ildə Üsküdar Sarayının baxçasındakı türbəyə yalnız olaraq gömülmüşdür (Emel Esin, 2003, s. 267).

Qəbrə atın qoyulması (atın o dünyada sahibinə xidmət etməsi üçün) özünün magik keyfiyyətlərini nağıllarda da yerinə yetirir. V. Y. Propp qəbir atının nağıl qəhrəmanına bağışlanılması motivini qurbankəsmə ilə bağlayır (Пропп, 1986, s.147).

Burada bir məsələyə xüsusi diqqət yetirmək və igidin o biri dünyada ona xidmət etməsi üçün atla birlikdə basdırılması adəti ilə, dəfndən sonra müxtəlif tanrılara, günəşə və ya əyələrə, yəni himayəçi ruhlara atların qurban kəsilməsi və məzarın üstündə at ətinin ehsan kimi yeyilməsini bir-biri ilə səhv salmamaq lazımdır. Kurqanlarda sahibi ilə birlikdə basdırılmış atların sümüklərinə, bir qayda olaraq, onlar üçün düzəldilmiş xüsusi qəbir kameralarında, qurban kəsilmiş. Atların sümüklərinə isə adətən kurqanların örtük hissələrində rast gəlinir.

Qədim türklərin zamanında qurbanların kəsildiyi müqəddəs yerlər var idi. Onlar mağaralarda, gur sulu çayların sahillərində qurban kəsərdilər. Tamir nəhrinə toplaşar, digər türk boylarında isə çayların üzərindəki körpülərdə qurbanlar kəsilərdi. S. Klyaş-tornı şərqi türklərdə yazqabağı Tamir çayının sahilində və Monqolustanın mərkəzində türk xaqanının göyə ehtiram kimi, Göy Tanrıya at və qoyunların, Musa Kağankatlı isə VII əsrin 80-ci illərində qərbi türklərdə, Xəzər xaqanlığında göy allahı Tenqri xanın şərəfinə atların qurban kəsilməsini qeyd edir (Лосев А. Ф., 1976, s. 131).

Qədim zamanlardan bəri türk xalqlarında qurbankəsmənin icra olunmasının müəyyən olunmuş vaxtları var idi. Məsələn, suya qurban kəsilməsi adətən yazbaşı sellərin, suların artdığı dövrlə bağlı idi. Belə sular bağ-bağata, əkinə zərər vururdu. Odur ki, yaz girəndə qurban kəsmək adət halını alırdı. Dünyanın müxtəlif xalqlarında qurbankəsmənin vaxtları da bir-birindən fərqlənirdi. J. Roux qədim moğolların qurbankəsmə ilə bağlı təqviminə nəzər yetirərək yazırdı ki, onlar 6-cı və 9-cu ay dışında, hər ayın birinci günündə göyə, dünyaya, ünlü dağlara, böyük çaylara, əcdadın ruhuna, keyikin ruhuna dəfələrlə qurban kəsirdilər, yenə ayın 2-ci, 3-cü, ta 12-ci günə qədər bu deyilən müqəddəs şeylərə qurban kəsirdilər. Uyğurlarda yazlıq qurbanlar, qışlıq qurbanlar kəsilirdi. Hunlarda böyük qurbanların tarixi də bəlli idi. İlin beşinci ayının ortadakı 10 günlük dönəmində göy tanrısının şərəfinə çox sayda qoyun və atlar qurban edilirdi. Tukyularda (qədim türklərdə) beşinci ay 13 may ilə 11 iyun arasında başlanırdı (Roux, 2005, s. 192).

Əldə olan məlumatlara görə, E.ə IV minilliyin sonlarından etibarən at həm də hakimiyyət rəmzi kimi çıxış etmişdir. Bunu bəy və xanların həmin dövrdə hakimiyyətini təsdiqləyən skipeterlərin at başı şəklində düzəldilmiş olması sübut edir. Bu baxımdan Xvalınsk mədəniyyəti üçün xarakterik olan bir xüsusiyyəti, qəbilə başçılarının qəbirlərindən at başı formasında olan daş skipeterlərin çıxması faktını misal çəkmək olar ki, bənzər skipeter «Kür-Araz eneoliti» dövrünə aid Soyuqbulaq kurqanlarının birindən də çıxmışdır (Лионне Б., Алмамедов К., Буке Л. и др., s. 48-61).

Məlumat üçün bildirək ki, Xavalınsk mədəniyyəti türklərin ulu babalarının, yəni R1b və R1a Y-xromosomlarının daşıyıcılarının eneolit dövründə Avropada qurduqları ilk mədəniyyətdir. Bu mədəniyyət e.ə. V-IV minilliklərə aid edilir. Aparılan genetik tədqiqatlar nəticəsində burada da eynən Çatal-Höyükdə, Kür-Araz mədəniyyəti abidələrində, skiflərdə və saklarda (Pazırıklılarda) olduğu kimi R1b və R1a Y-xromosomlarının dominantlıq təşkil etdiyi məlum olmuşdur (İain Mathieson, et al.)

Xvalınskdan tapılan skipeterlərə bənzər skipeter Azərbaycanın ilk Tunc dövrünə, yəni Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid Telmankənd kurqanından da əldə edilmişdir. Üstəlik də bu skipeterin tapıldığı 1 №-li Telmankənd kurqanından iki araba təkəri modeli də çıxmışdır (Махмудов Ф. Р., 2008, s. 38-40). Maraqlıdır ki, bənzər skipeterlər Çuxur mədəniyyətinin ilk mərhələləri üçün də xarakterik idi.

Türklərin R1b Y-xromosomlarının daşıyıcısı olan hissəsinin, yəni protooğuzların Avropada qurduqları daha bir möhtəşəm mədəniyyət e.ə. 3600-2300-cü illəri əhatə edən, başqa sözlə, son eneolit – ilk tunc dövrlərinə aid olan Çuxur mədəniyyətidir. Bu mədəniyyəti Xavalınsk mədəniyyətininin davamı və birbaşa varisi hesab edirlər.

Çuxur mədəniyyətinin daşıyıcılarının DNT analizləri də onların Şimala Cənubdan, Ön Asiyadan köçdüklərini söyləməyə əsas verir. Son illərdə aparılmış tədqiqatlar nəticəsində onlarda H, H15b1, U5, T2, T1, T1a1, U4, K, W, N1a, J, U2, X, R0a1 mitoxondrial (ana xətti) haploqruplarını üzə çıxarmışdır. Lakin bizi maraqlandıran təkcə ata xətti, yəni mitoxondrial haploqruplar yox, həm də ata xətti, başqa sözlə qadınlarda olmayan, atadan oğula keçən Y-xromosomlardır.

Rostov vilayətindəki Ulan IV məzarlığından tapılmış 11 skeletin DNT analizləri onların hamısında R1a haploqrupunu aşkar etmişdir. Onlardan 8-inin R1a12a2, 1-inin R1ba2 M269, bir nəfərinin R1b1a2a-L23 və bir nəfərinin də R1b1a-P297 haplotipinə sahib olduğu məlum olmuşdur (Haak W. et al., 2015; Morten E. Allentoft, et al., 2015; İain Mathieson, et al., 2017).

Azərbaycan ərazisində aşkar edilmiş ən qədim skipeter 1 №-li (2006) Soyuqbulaq kurqanından tapılıb. Buradakı qəbirdə insan skeleti və ya sümük aşkar edilməyib. Oradan sadəcə 25 sm uzunluqlu at başlı skipeter və mis xəncər çıxıb (Лионне Б…, 2002, s. 51-52).

Üçtəpə, 1 №-li (2006) Soyuqbulaq və 1 №-li Telmankənd kurqanlarından tapılmış at başlı skipeterlər həmin kurqanlarda dəfn edilmiş şəxslərin qəbilə başçısı, başqa sözlə bəy (bəlkə də xan) olduğunu, qəbiləyə məxsus at ilxısının onun nəzratinədə olduğunu göstərir.

Kurqanlarda qəbilə və ya tayfa başçılarının qəbirlərinə skipeter qoyulması adətinə orta tunc dövrünə aid 2 №-li Daşlıçökək kurqanında da rast gəlinmişdir. Buradan tapılan skipeter (əsa başlığı) içərisində ağ ləkələr olan bozumtul rəngdə mərmər cinsli daşdan düzəldilmişdir. Forması armudvariyə yaxındır. Ortasında şaquli deşik açılmışdır.

C. Rüstəmov və F. Muradovanın yazdıqlarına görə, 2 №-li Daşlıçökək kurqanından tapılmış daş əsa başının (skipeterin) analogiyalarına hələ eneolit dövrü abidələrdə rast gəlinsə də, onların ən yaxın analoqlarına yenə də e.ə. III minilliyin sonuna aid abidələrdə təsadüf olunur. Bunlar daha çox 1 N-li Xacbulaq kurqanından, 119-125 N-li Xankəndi kurqanlarından, 2 saylı və 4 saylı Xaçınçay kurqanlarından (Гуммель Я. И., 1948, s. 19-2, ş. 8, 9, 10; Кушнарева К. Х., 1959, s. 168-169, ş. 1-2), Qobustan kurqanlarından və «Dairə yaşayış yeri»ndən və Şəkidən məlumdur (Rüstəmov C., Muradova F., 2014, s. 31). At başlı skipeterlərə Orta Avropanın son tunc və dəmir dövrlərinə aid məzarlıqlarında da çox tez-tez rast gəlinir (Werner, 1961).

Lakin ayrı-ayrı kurqanlardan başqa heyvan təsvirli skipeterlər də tapılmışdır ki, bu da eyni dini-ideoloji baxışlar sistemi çərçivəsinə daxil olan tamam başqa kultlardan xəbər verir. Məsələn,Trialetinin dağıdılmış kurqanlar ərazisindən yerli sakinlər tərəfindən tapılmış öküz başlı skipeter deyilənlərə ən gözəl misal ola bilər. Orta tunc dövrünə aid skipeterdəki öküz başı öküz kultundan xəbər verir (Нариманашвили Г., 2005, с. 141-142).

Bənzər skipeterə 1 №-li Dovşanlı kurqanında da rast gəlinmişdir (Cəfərov H., 2002, s. 72-73).

İ. Avşarova yazır ki, Cənubi Qafqaz, o cümlədən Azərbaycan ərazisindən tapılan maddi mədəniyyət abidələri üzərində təsvir edilən heyvan rəsmləri və zoomorf elementlər qədim mifologiyada xüsusi yerə sahibdirlər və bu, təbii ki, bu, heyvanat aləminin ibtidai insanların həyatlarında oynadığı rolla bağlıdır. Təsadüfi deyil ki, bəzi heyvanlar qədim tayfa və qəbilələrin totemi kimi çıxış etmişlər.

Qəbilə və ya tayfa başçısının dəfn edildiyi kurqanlara zoomorf başlıqlı, o cümlədən at başlı skipeterlərin qoyulması adəti skiföncəsi və skif dövrü kurqanlarında da davam etmişdir. Həmin dövrün (e.ə. IX-VII əsrlər) skipeterlərinin ətraflı təsvir və şərhini ilk dəfə ukraynalı skifşünas V. İlinskaya vermişdir. O,

1965-ci ildə nəşr etdirdiyi «Skiföncəsi və skif dövrü kult əsa başlıqları» adlı əsərində Kislovodsk (Turşsu) mebel fabrikinin ərazisindən tapılan tunc balta formalı skipeterin başındakı yırtıcı heyvan fiqurunu Orta Avropadan tapılmış, İ. Verner tərəfindən təsnif edilmiş at başlı skipeterlərlə tutuşdurmuş, onların xarakteristikasını vermişdir (Ильинская, 1965; Werner, 1961). Eyni zamanda V. Erlix Fars məzarlığından tapıımış yırtıcı quş başlı skipeterləri eyni kontekstdən təhlil edərək bütün bu skipeterlərin ümumi bir ənənənin davamı kimi gözdən keçirmişdir (Эрлих, 1990. С. 247-250). Doğrudur, o, yanlış olaraq, quş başlı skipeterləri son tunc və dəmir dövrü at başlı skipeterlərlə müqayisə edərək, birincilərin daha qədim olduğunu söyləyir (Эрлих В. Р., 2005), amma bu məsələnin mahiyyətini dəyişmir.

Beləliklə, at başı skipetrlərin Eneolit və ilk Tunc dövrlərdə tayfa başçılarının hakimiyyət rəmzi olduğu alimlər arasında mübahisə mövzusu deyil. Bunun tayfa başçılarının, sonrakı dövrlərdə isə xan və xaqanların böyük at ilxılarına sahib olduğu, ilxıların çoxluq və böyüklüyünün isə hökmdarların nüfuzunun böyüklüyünün əlaməti olduğu heç nir şübhə oyatmır və orta əsr yazılı qaynaqları ilə də təsdiqlənir. Məsələn, Məsudi dövrünün ən böyük hökmdarından biri və bütün Türk hökmdarlarının ən böyüyü olan və Kuşanda oturan Doqquz Oğuz xaqanının dünyada ən böyük at ilxılarına sahib olduğunu bildirərək, onu «Atların əfəndisi» adlandırmışdır (Məsudi, 1377, s. 143-160; Beal S., 1963, s. 10-15).

Məlumat üçün bildirək ki, Yaqut əl-Həməvi də Doqquz Oğuzların paytaxtının Kuşan olduğunu qeyd edir. Kaşgarlı adı Çin mənbələrində gözəl cins atların yetişdirildiyi, su və səma atları ilə bağlı əfsanələrin ölkəsi Kuça kimi keçən bu şəhəri Küsen kimi qeyd etmişdir.

Atlarla bu dərəcədə bağlı olan təkcə Doqquz Oğuz xaqanı olmayıb. Eyni sifətə Xorəzmşahların və Məmlüklərin də at ilxılarına sahib olduğu mənbələrdə sıx-sıx dilə gətirilir.

Cənazə mərasimlərində və atalar kultu ayinlərində süvari mərasimləri keçirən Göytürklərin hökmdarlarının taxta çıxdığı zamanlarda da bu tip mərasimlər təşkil etdikləri məlumdur. Xaqan, dörd bəyin daşıdığı keçə xalı üzərinde qaldırılaraq adəti üzrə çadırın ətrafında dolaşdırılır və atlı mərasimlərinə qatılırdı. Beləcə, at hökmdarın minik heyvanı, ilxılara sahib olmaq isə xan və ya xaqanın əsas atributlarından biri kimi çıxış edirdi (Emel Esin, 2003, s. 261).

E. Esin yazır ki, «Antik dönəmdə olduğu kimi orta çağda ve daha sonrakı dönəmlərdə də at hökmdarlıq gücünün bir simgəsi olmuşdur. Çeşidli Türk hökmdarları, özəlliklə Xorəzmşahlar, üzerində… atlı tasviri bulunan sikkələr kəsdirmişlər. Hindliler Türk Məmlüklülərini «aspavali» (atlı süvari) olaraq adlandırmışlar ve onların da sikkələrində… atlı təsvirləri yer almışdı… «Quladgu Bilik» də Qaraxanlı xanını sayısız at sürülərini idarə edən… olaraq tərif edir… İbn Bibi «Əl-Əvamir ül-Aliyyə»də Türklərin önəmli bir görevə atanma əsnasında yaptıqları dini ayində yer alan ata minmə törəninin anlamı haqqında bəzı açıqlamalar verir» (Ergin M., 1964, s. 264).

Osmanlı sarayında taxta çıxışdan sonra yer alan ata minmə adəti çox önəmli adətlərdən biri idi. Sultan qılınc kuşanma törəninə, yolunun boğazı qayıqla keçmə hissəsi xaric, at belində gedər və at belində dönərdi. Beləcə, sultan «Xaqan-e

bərreyn və bəhreyn», yəni iki qitənin və iki dənizin hökmdarı ünvanına sahib olduğunu elan edərdi. Sultan ata mindiyində, mehtərxanənin, piyada mühafizlərin, sancaqların və zəfər qəniməti olan at quyruqlarının önündə gedərdi (Ergin M., 1964, s. 264).

Genetik baxımdan Xvalınsk və Çuxur mədəniyyətlərinin varisləri olduğu artıq şübhə oyatmayan skiflərdə də atçılıq sənəti çox inkişaf etmişdi. Qədim yunan mifləri yunanlıların babalarının bu sənəti türklərdən, daha dəqiq desək, skiflərdən öyrəndiklərini birmənalı şəkildə təsdiqləməkdədir. Məsələn, Herakleyli Herodor yazır ki, Herakl at sürməyi və yay çəkməyi Tevtar adlı bir skifdən öyrənmişdir (Хазанов А. М., 1971, s. 11). Heradotda isə at yəhərinin təsvirinə rast gəlirik (Heradot, IV, 64).

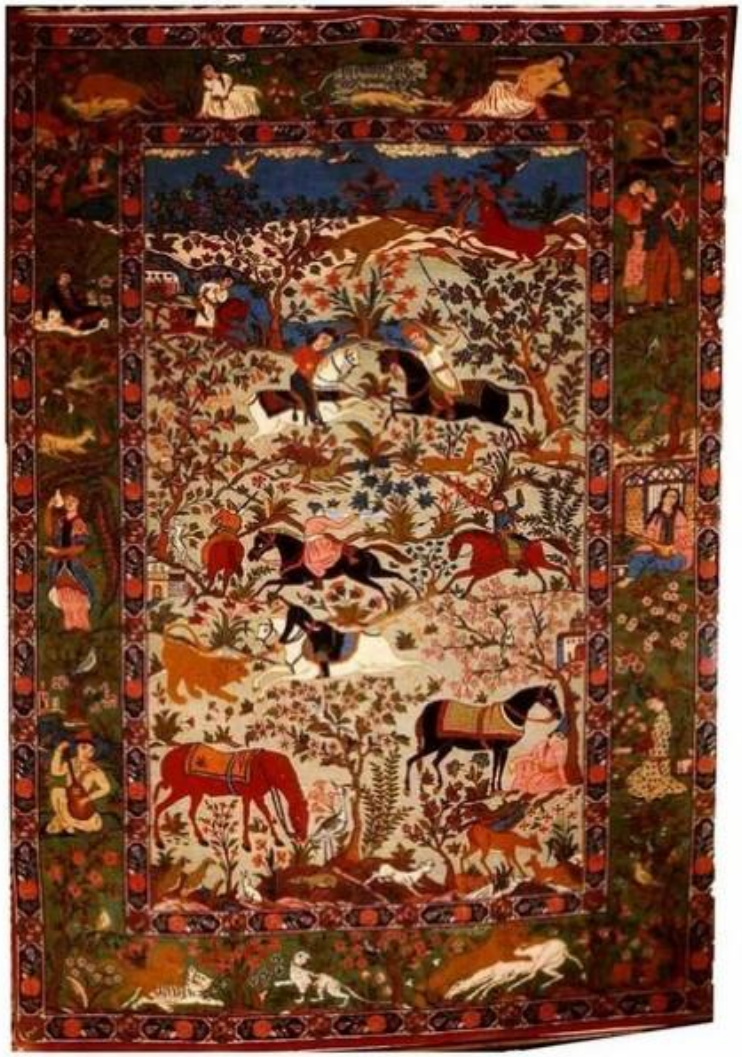
Daha iri və dözümlü at cinsləri əldə etməyə çalışan skiflərin atçılığa seleksiyalaşdırma təcrübəsini gətirdiklərini, bunun da atın yürüməsini və onun idarə edilməsini önəmli şəkildə asanlaşdırdığını bildirən E. Hildingerin yazdığına görə, yəhəri də ilk dəfə məhz skiflər icad etmişlər (Рашид ад-Дин, 1987, s. 108, qeyd 131).

At və atlı motivi skif incəsənətində ən önəmli yerlərdən birinə sahibdir (**Bax: Şəkil 102**) ki, bu da, təbii ki, skif cəmiyyətində ata verilən dəyərlə bağlıdır. Eyni motiv hunlarda, xəzərlərdə (**Bax: Şəkil 103**), Qafqaz Albaniyasında (**Bax: Şəkil 105-107, 112**) və Səlcuqlularda da (**Bax: Şəkil 108**) ən yayğın motivlərdən biri idi. Eyni sözləri xalçaçılıq sənəti barədə də söyləmək olar. Belə ki, atlı təsvirlərinə həm Azərbaycan xalçalarında (**Bax: Şəkil 98, 104, 111**), həm də Pazırık xalçasında (**Bax: Şəkil 97**) rast gəlirik. Bütün bunların kökü, şübhəsiz ki, son Eneolot-erkən Tunc dövrü qayaüstü rəsmlərinə (**Bax: Şəkil 99, 100, 101**) qədər uzanır.

Şəkil 101. Atlı təsviri (Timərə, e.ə. III minillik)

Şəkil 102. Skif incəsənətində atlı motivləri

Şəkil 103. Xəzər incəsənətində atlı motivi



Şəkil 104. Süjetli xalçalarımızda at və atlı motivləri

Şəkil 105. Qafqaz Albaniyası dövrünə aid qızıl üzük üzərində at təsvirləri (İsmayıllı, I-III əsrlər)

Şəkil 106. Qafqaz Albaniyası dövrünə aid gümüş sini üzərində hun atlısı (Şamaxı, Xınıslı, V-VI əsrlər)

Şəkil 107. Qafqaz Albaniyası dövrünə aid tunc atlı heykəli (V-VII əsrlər)

Şəkil 108. Səlcuqlular dövrünə aid saxsı qab üzərində atlı təsvirləri (Gəncə, XI əsr)

Qədim və orta əsrlərə aid mətnlərdə Türk bəy və alplarının atları onlara hər gün yoldaşlıq edən bir dost kimi göstərilməkdədir. Bu baxımdan Orxun kitabələri də istisna deyil. Bu kitabələrdə minik atlarından və onların rənglərindən sıx-sıx bəhs edilir. Sözügedən mətnlərdən Göytürklər dövründə savaş atlarına nə qədər çox önəm verildiyini, qəhrəmalaın ərənlik adlarını atlarına görə aldıqlarını görməkdəyik. Eyni zamanda Orxun kitabələrindən bəzilərinin altı yüzdən artıq ata sahib olduğunu da öyrənmiş oluruq. Burada həmin atların rəngləri barədə də bəzi önəmli məlumatlar əldə etmək mümkündür.

Bəylərin atları bəylik damğasını daşıyardı və bəylərə aid otlaqlarda yetişdirilərdi. «Irk Bitig»ə görə hökmdarın atının qızıl toynaqları olurdu. Oguz dastanlarında da qəhrəman və atı bir-birlərinə qardaşliq bağından da üstün bir sevgi bağlarıyla bağlı tərəflər kimi təqdim olunur, atların rənglərinə xüsusi önəm verilir (Emel Esin, 2003, s. 262). Məsələn, «Kitabi-Dədəd Qorqud» qəhrəmanlarından Bamsı Beyrək düşmən qalasından qaçarkən, ilxının içində şahə qalxıb ona doğru kişnəyən Boz Aygırı bulur (Ergin M., 1964, s. 37). Səgrəkin atı isə Ağboz at kimi təqdim edilir:

Agboz atın üzərindən yirə ingil,
Əl havşurup ol yiğidə salam virgil (Ergin M., 1964, s. 106).

Hun hökmdarı Metenin müxtəlif rəngli atlardan ibarət süvari bölüklərini müxtəlif coğrafi cəhətlər üzrə düzdüyü məlumdur. Mənbələrdən belə aydın olur ki, o, göy (mavi) rəngli atlıları döyüş meydanının şərq, al atlıları cənub, ağ atlıları qərb, qara atlıları isə şimal cinahında yerləşdirmişdi. Göytürklər dövrünə aid mətnlərdə ən çox ağ, alaca, boz və qara atlardan söz edilir. Belə məlum olur ki, Kül Tigin əksər hallarda ağ ata ve aygıra minərmiş. Onun parlaq qara rəngli ata da mindiyi də bilinməkdədir.

«Irk Bitig»in 29-cu falından ağ atın dini bir özəlliyi olduğu anlaşılır: «Ak at karşısın üç bolugta talulapan, aganka, ötügke idmiş». (Ağ at hasmını üç varlıqda isladaraq xəlvət bir yerə kapanıb dua etmeye göndermiş).

Mahmud Kaşğarlı Bayandur xanın mindiyi atı qırmızı ləkəli ağ at kimi təsvir edir. «Kitabi-Dədə Qorqud»da Burla Xatunun atı qara yağız at kimi təsvir edilir. Əfsanə və rəvayətlərimizin əsas personajlarından olan Həzərət Xızırın (ə) isə boz ata mindiyi söylənilir. Altay ənənələrinə görə, ağ şamanlar Ülgenə ağ at qurban edərdilər. Erliyə isə qara yağız at mindiyi üçün qara şamanlar tərəfindən məhz bu rəngli atlar qurban edilərdi (Emel Esin, 2003, s. 267-268). Miflərin birində deyilir ki, Erlik əvvəllər ağ atda gəzərmiş. O bu atı Tanrıya onun tərəfindən qorunan bir bahadırın canını almaq müqabilində qurban verir, fəqət Tanrı onu aldadır, atının əvəzinə isə ona qara kəl qaytarır. Kələ də tərsinə minməsini əmr edir. O da indi bu kəldə, üzərində tərsinə oturaraq, gəzməyə məcburdur (Анохин, 1924, с. 3-4, 19).

Altay türkləri hesab ediridlər ki, qəzəbli Erlik onlardan qurbanlar tələb edir, ona qurban verilmədikdə qəzəblənir və xalqın üzərinə müxtəlif bədbəxtlik və xəstəliklər göndərir. Qurban verməyənlərin ruhunu alan bu bədxah ruh onları öz nökərlərinə çevirir və insanlara pislik etmək üçün yer üzünə göndərir. Altay

türkləri inanırdılar ki, qurban verildiyi halda Erlik nəinki insanlara toxunmur, əksinə, hətta övladlarına onları şər ruhlarından qorumağı tapşırır. Altaylılar öz dualarında onu insanların yaradıcısı və atası adlandırırdılar. Ona "Erlik ada" (Erlik ata) deyə müraciət edirdilər (Анохин, 1924, с. 1-3).

Maraqlıdır ki, qədim türklərin ayrı-ayrı soy və boyları yuxarı, orta və aşağı dünyanın bəzi ruhlarını öz ulu babası və himayəçisi hesab edər və onlara müxtəlif rəngli atlar qurban kəsərdilər. Bu ruhların o biri dünyada eyni rəngli at ilxılarına sahib olduqlarına inanılırdı. Məsələn, saxa-yakut şamanlarının inanclarına görə, yuxarı dünyada "ayıı" adlandırılan fövqəltəbii varlıqlar məskundur ki, onların da başında Ağ Ana Ürünq Ayığ Toyon durur. O, hər şeyin, o cümlədən insanın və heyvanların yaradıcısı olan Tanrının özüdür. Ayıılar Tanrının, yəni Ağ Ana Ürünq Ayığ Toyonun xidmətçiləri və yaxın köməkçiləridir. Onlar da eynən Tanrının özü kimi insanlara qut verirlər. Onların hər birinin özünəməxsus funksiyaları var. Məsələn, Cesegey ayıı atçılığın himayədarıdır və insanlara at əhliləşdirməyi, minməyi və arabaya qoşmağı, eləcə də ətindən, südündən, dərisindən istifadə etməyi o öyrətmişdir. Sügə toyon (tərcüməsi "Balta ağa") isə ildırımların və şimşəklərin hakimidir (Ксенефонтов, 1929, с. 97). Bundan başqa bir çox saxa – yakut soylarının himayəçisi sayılan Omoqoyun, Lena çayının sahibi Acirayın (buryatlarda Ajiray) da adlarını çəkmək olar (Кулаковский, 1979, с 18; Михайлов, 1980, с. 172).

Yuxarıda təqdim etdiyimiz mifik təsəvvürlərdə diqqəti çəkən ən maraqlı məqamlardan biri də Ağ Ana Ürünq Ayığ Toyonun adı ilə bağlıdır. Həmin təsəvvürlərə görə, o (ana ilahəsi) kainatın başında durur. Yəni əsas sitayiş obyektidir. Bu təsəvvür kurqanların peyda olduğu neolit-eneolit dövrünün təsəvvürləri ilə inanılmaz dərəcədə səsləşir.

Məsələ, təbii ki, təkcə ana tanrıçası ilə bitmir. Saxa yakut inanclar sistemində onun köməkçilərindən biri olan Cesegey ayıı adlı ruhun atçılığın himayədarı olduğu və insanlara at əhliləşdirməyi, minməyi və arabaya qoşmağı, eləcə də ətindən, südündən, dərisindən istifadə etməyi onun öyrətdiyi bildirilir. İlk baxışda önəmsiz kimi görünən bu məlumat ən azı tunc dövründən izlənən kurqanlarda at dəfni, kurqanlara araba və ya onun gildən modelinin qoyulması adətinin semantikasını başa düşməyə imkan verir. Eyni zamanda Soyuqbulaq kurqanlarından birindən tapılmış at başlı skipeterin ora hansı səbəbdən qoyulduğu da aydın olur.

N. A. Alekseyev yazır ki, saxa-yakutlar Ürünq Ayıı Toyona (Ağ anaya) eyni rəngdə at qurban edərdilər. Yakutların inancna görə, diri tanrıçalara göndərilən və ya qurban verilən atın ruhu qurban verildiyi həmin fövqəltəbii varlığın yurduna "köçür"və orada yaşamaqda davam edir (Алексеев, 1984, с. 29).

Qədim türklər atı və ümumiyyətlə heyvanları Ülgenin yaratdığına inanırdılar. Altay türklərinin üçüncü cənub qrupuna daxil olan telenqitlərdən toplanmış bir alqışda Ülgenə müraciətlə belə deyilir:

Ey qüdrətli atamız Ülgen!
Öz sirli papağında üç rəngli lent
Gəzdirirsən sən.

Sənin sarayına üç nərdivan aparır,
Minmək üçün atı yaratdın, Ülgen, sən!
Mənim mal-qaramı yaradan da sənsən,
Uzun hörüklü qadını da yaratdın sən.
Dünyada barışı yaradan da sənsən,
Bizi xəstəlikdən qoruyursan sən.
Güllənin yetmədiyi yerdən,
Səsin çatmadığı yerdən,
Dünyanı təhlükəsiz yerdə yaratdın,
İnsanlara qutu da sən çatdırdın (Калачев, 1896, с. 484).

Bu mətndən göründüyü kimi, telenqitlər Ülgenə ilahi əcdad kimi yanaşmış, onun insanları və heyvanları, o cümlədən atları yaratdığına və insanları qoruduğuna inanmışlar.

XlX əsrin sonları – XX əsrin əvvəllərində Altayda toplanmış folklor materiallarından belə aydın olur ki, altaylıların inanclarına görə, yerin, dağın, meşənin, çayın, suyun və c. də öz ruhları var və onlarla yalnız şamanlar əlaqə yarada və təmas saxlaya bilirlər. Onları isə insanlar içindən Abukan, Adıkan, Calmenkü, Çaptiqan, Kara-Kaya, Üyman, Bubarqan kimi dağların ruhları seçirlər. Şamanlar qamlama (göydən qut alma və şaman olma) vaxtı kömək üçün yerli ruhlara, yəni orta dünyanın ruhlarına – odun ağasına, eşik ağasına, məhəllə ağasına və s. müraciət edirdilər. Öz mistik səyahətləri zamanı isə bütün bu ruhlar üçün "ziyafətlər" təşkil edirdilər. Digər şamanlarla "mübarizə" zaman isə öz dağlarının və göllərinin ruhlarını-ağalarını yardıma çağırırdılar. Məsələn, altay – kijilərdən qeydə alınmş mifik rəvayətlərin birində düşmənlərindən qaçaraq Teles gölünün sahibi olan ruha sığınan və onun yanında gizlənən bir şamandan söhbət açılır (Алексеев, 1984, 67).

S. Pletnyova qıpçaqlara həsr etdiyi kitabında oğuz, qıpçaq və peçeneqlərdən bəhs edərək yazır ki, bu xalqlar ümumilikdə vahid ənənələrə sahib olmuşlar. Qohumların qarşısında duran əsas vəzifə ölən şəxsi o biri dünyada vacib olan hər şeylə, ilk növbədə at və silahla təmin etmək idi. Əsas fərq ənənənin detallarında, ölünü başı qərb və ya şərq istiqamətində dəfn etməkdə, onunla birlikdə basdırılan atın qəbrə bütöv şəkildə və ya müqəvva şəklində qoyulmasında idi… Bəzi fərqlər qəbir kamerasının və kurqan örtüyünün formasında da müşahidə edilirdi (Плетнева С. А., 1990, s. 48).

Belə aydın olur ki, kurqanların forma və quruluşu, ora qoyulan əşyalar arasındakı fərq ölən şəxsin hansı qəbiləyə məxsus olmasından qaynaqlanırmış. Bunun isə səbəbi, fikrimizcə, fərqli qəbilələrin özlərini aşağı dünyanın hansı mifik varlığı ilə sıx əlaqədə görməsindən, onu öz himayəçisi hesab etməsindən irəli gəlirdi.

L. E. Karunovskayanın şaman Mereyin dilindən qələmə aldığı materiallardan belə aydın olur ki, Altay türklərinin təsəvvürünə görə, aşağı dünyada ölmüş qohumlarn ruhları yaşayırlar. Onlar çadırlarda yaşayır, maldarlıqla məşğul olurlar (Каруловская, 1935, с. 177-178).

Sibirdə yaşayan digər türk xalqlarının da orta dünya barədə təsəvvürləri saxa-yakut və Altay türklərinin təsəvvürlərindən çox az şeylə fərqlənir. Məsələn, teleutların inanclarına görə, burada 27 qrup ruhlar yaşamaqdadır. Bu qruplar bir-birindən aralı yaşayrlar. Onların bir qismi insanları şər ruhların hücumlarından qoruyurlar. Teleutlar evlərinin qarşısında daha üstün tutduqları Temir kan, Erkəy kan, Orto kan, Kurqay kan və Ces kanın şərəfinə beş qayın ağac əkərdilər. Bu əkililər birlikdə sam və ya çal adlanırdı və mərasimlərin keçirilməsi üçün nəzərdə tutulurdu (Дыренкова, 1949, с. 125). Sibirin türk xalqlarından telenqitlər də inanrdılar ki, insanlar öləndən sonra ruha çevrilirlər. Onlar ölümdən sonra da qohumları ilə əlaqələrini kəsmirlər. Onlar pislik və ya yaxşılıq edə bilərlər. Odur ki, onları razı salmaq və qurban vermək lazımdır. Bu səbəbdən də telenqitlər hər il öz ilxılarının ən yaxşı atlarını ruhların şərəfinə qurban kəsərdilər (Калачаев, 1896, с 483).

Bənzər baxışlar sistemi xakas türklərinə də xas olub. Onlar da dağların, çayların, göllərin və s. öz ruhları olduğuna inanmışlar. Bundan başqa onlarda at kultu da çox geniş inkişaf edib (Алексеев, 1984, с. 73).

Saqay türkləri də elə hesab edirdilər ki, ölən adamların ruhlarının bir qismi orta dünyada qalır. Onlar da eynən yuxarı dünyanın sakinləri kimi insanların rifah halını yaxşılaşdırmaq və ya ona ziyan vurmaq iqtidarndadırlar. Saqayların himayəçi ruhlarından biri olan Salıq bu xalqın mifoloji təsəvvürlərində çox sayda cins atların sahibi kimi təsəvvür edilirdi. Özünə sayqısızlıq hiss etdiyi halda insanları qarın ağrısına mübtəla etmək gücündə olduğuna inanılırdı. Hesab edilirdi ki, kürən atlardan ibarət böyük bir ilxıya sahib olan bu ruh uryanxayların torpaqlarının arxasında yaşayır (Катанов, 1907, с. 595).

Orta dünya barədəki təsəvvürləri Altay və Sibirin digər türk xalqlarından, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənməyən koyballar müxtəlif xəstəliklərdən qoruna bilmək üçün, bu xəstəlikləri törətdiyinə inandıqları ruhları bir – birilərindən fərqləndikləri kimi, onlar üçün kəsdikləri atları da bir-birindən rənglərinə görə fərqləndirirdilər. Məsələn aileni baş ağrısı və göz xəstəliklərindən qorumaq üçün "ızık" adlandırdıqları kürən at kəsərdilər. Boz və qəhvəyi rəngli atlar isə müqabil olaraq sinə xəstəliklərindən və qarın ağrısından qorunmaq üçün qurban verilirdi (Катанов, 1907, с. 290). Koyballar bu xəstəlikləri törədən ruhların orta dünyada yaşadıqlarına inanır, onların başçsının 18 taskılın (daşlı təpənin) arxasında məskun olduğunu hesab edirdilər. Onların torpaqlarında Altun göl yerləşir, bu gölə qızıl bulaq axır, onun yanında qızıldan dirək ucalır. Bu ruhların hər birinin öz qoruyucuları və köpəkləri var. Onların həyatı insanlarn həyatından qətiyyən fərqlənmir (Алексеев, 1984, с. 76).

Əldə olan azsaylı materiallardan belə aydın olur ki, xakaslar xristian olmamışdan öncə digər türk soyları kimi əcdad ruhlarına (tööslərə) sitayiş etmiş, onların ayrı – ayrı soyları himayə etdiklərinə, insanları güdərək onların qutlarını zəbt etdiklərinə inanmışlar. Belə ruhlardan biri də, çox güman ki, kaçinlərin «göy (boz) atların hamisi» adlandırdıqları tanrıça olmuşdur. Ona həsr edilmiş bir alqışda belə deyilirdi:

Sütül, dırnaqları daşa dəyməyən boz ata minib çapırsan!

Sən qara heyvanların, mal qaranın himayədarısan!
Bura oyrat və qırğızların ölkəsindən gəlmisən,
Ağ və mavi çələnglərlə bürünüb, bəzənmisən!
Abakan yüksəkliklərindəki qarlı dağları gəzirsən,
Altun yarpaqlı qayın ağacının kölgəsində dincəlirsən!
Ayaqların ağappaq buludlara çatır,
Ağ və mavi çələnglərin ardınca dalğalanır.
Atan Arkaydır, anansa Purkan,
İçdiyin ağ süd daha ağdır qardan.
Evin, yaşadığın kənd pambq buludlar üstündə tapmış qərar,
Var orada ay işığından bərq vuran altun, qızıl qayalar.
Günəşdən bərq vuran gümüşü qayalar da var,
Günəşin altında gümüş ulduz, ayın altında qızıl şəfəq parlar.
Onlara müraciət edib yalvarıram mən,
Altun yarpaqlı qayından yan keçirsən sən! (Катанов, 1907, с. 572-573).

Kaçinlərin yuxarı dünya sakinlərindən hesab etdikləri mifik varlıqlardan biri də «xozan töös»dür. «Xozan töös» xakas türkcəsində «dovşan əcdad», «dovşan dədə» anlamlarına gəlir. Ona həsr edilmiş bir alqışdan onun altı yaşlı dayçaya mindiyi məlum olur:

Ağ Tanrı tərəfindən yaradıldın sən,
Ağappaq bir dovşan oldun sən!
Xumar rəngli dayçan altı yaşnda.
Hilala bənzər ağ, qırmızı donda,
Aydın səmaları gəzirsən sən,
Ağappaq dağ zirvəsində durursan sən!
Ağ qayın ağaçı altda kölgələnirsən,
Ağ buludlar üstündə evə sahibsən.
Yaşadığn kənd də buludlar qoynundadır,
Aydan altda yerləşən altı ulduzun altındadır.
Ağ muncuqlar kimi qoy düzülsün sapa,
O üç ulduz ki, Günəşdən altda!
Mavi sapa düzülün sıra-sıra,
Kəndlərinin sayı sığmr hesaba.
Aydın səmaları gəzirsən sən,
Ağappaq dağ zirvəsində durursan sən! (Катанов, 1907, с. 492-493).

Fikrimizcə Azərbaycan ərazisindən tapılan və dovşan qulaqlı təsvir edilən tunc at fiquru (**Bax: Şəkil 122**) məhz Xozan töös (dovşan əcdad, dovşan dədə) inancı ilə bağlı olmuşdur. K. M. Pataçakovun yazdığna görə, bu mifik varlığa kaçin boyuna daxil olan türküt və xasxa soyları da tapınmışlar. Qadınlar da uşaq sahibi olmaq üçün ona yalvarmışlar (Алексеев, 1984, с. 40).

N. F. Katanovun saqay tüklərindən topladığı materiallar da böyük maraq doğurur. Bu tədqiqatçnn məlumatlandırıcılarından (informatorlarından) birinin

bildirdiyinə görə, saqaylar Kudayı bütün varlıqların yaradıcısı saymaqla yanaşı, bir çox miflərdən də göründüyü kimi, onun iblislə, yəni Erlik ilə bilavasitə özünün mübarizə apardığına inanmışlar. Sözügedən materiallardan belə məlum olur ki, saqaylar Kudaya xallı atları qurban kəsirmişlər (Катанов, 1907, с. 597). Bu xalqın inanclarına görə, yuxarı dünyada Kudaydan başqa qara atlara sahib olan digər bir mifik varlq da yaşamaqdadır. Saqaylar ona aşağıdakı dua ilə müraciət edirdilər:

Nəmli buludları özünə döşək etmisən,
Ağ, yumşaq buludlara dirsəklənirsən!
Xalqlar başçısı bahadır Kaplaya bənzəyirsən,
On minlərin ağası bahadır Tüpleyə bənzəyirsən!
Gəzib dolaşırsan sən ən seçmə qara atda,
Əlindən düşməyir qayın ağcından olan çomağın da!
İpək yunlu çəpiş qurban edirik sənə,
Bir atın çəkə bilməyəcəyi çəllək veririk sənə! (Катанов, 1907, с. 555).

Saqay mifologiyasında göy sakinlərindən biri kimi ağ yorğa atda gəzib-dolaşan Kuba adlı bir ilahədən də söz edilməkdədir. Ona həsr edilən ovsun-duada isə belə deyilir:

Sən, ey bakirə Kuba,
Doqquz ərdən daha güclü doğulmusan sən!
Gümüş sırğalarını taxıb,
Xalqınla birlikdə aya gedirsən sən!
Ağ, yorğa atda gəzib-dolaşırsan,
Özünü qayın ağacından çomaqla qoruyursan!
Ey başı daim ağ ağamız, atamız Çalbart dağı,
Yaşıl meşə donunun misilsizdir yaraşığı!
Vətənin sarı uryanxaylar ölkəsi,
Qurbanın kəsilmiş heyvanın ən böyük tikəsi! (Катанов, 1907, с. 555).

N. F. Катанов koybal türklərinin folkloruna dair də bir neçə maraqlı material dərc etdirmişdir. Bunlar əsasən yerli türklərin "ızık" adlandırdıqları əcdad ruhlara həsr edilmiş ovsun və alqışlardır. Koyballarının mifik təsəvvürlərinə ızıklar bir-birilərindən sahib olduqları atların rənglərinə görə fərqləndirilir. Ovsun-duaların birində deyilir:

Atmayan və hədəfdən yayınmayan ey solaxay ağa,
Döşəyin olan nəmişli ağ buludlar bənzəyir dağa!
Masmavi göylərə çatan başın kölgəlik yerdədir,
Ağ göylərdə ağ bulud, Solban (Çolpan, Venra) zirvədə, dikdədir!
Ey sarı-qırmızı rənglərə boyanmış ayğır at,
Tükləri yorğa ayğırımın tükünə bənzəyən at!
Sarı göldür susuzluğunu yatızdırdığın yer,
Göy altında çapanda tirəyir bütün göy-yer!

Doqquz zirvələri aşan,
Doqquz barmağı olan! (Катанов, 1907, с. 252).

İ. D. Xlopina şorlardan Ülgen və Erliklə bağlı bir neçə mif toplaya bilmişdir. Bu miflər, demək olar ki, bütünlüklə altaylıların və xakas türklərinin yaradılışla bağlı mifləri ilə üst-üstə düşür. Bu miflərdən belə məlum olur ki, Ülgenin yaşadığı yuxarı dünya doqquz qat göydən ibarətdir ki, bunlardan birincisi "Koşka" adlanır. Bu qatın mərkəzində onun sahibi Samçi oturur. Onun eynən insanlarda olan evə bənzr evi, arvadı və uşaqları var. Göyün elə həmin qatında Ülgenin ağ-boz rəngli, "Ağbozat" adlı atının qamçısı – şimşək yerləşir. Ülgen atını qamçlayanda şimşək çaxır (Хлопина, 1978, с. 70-73).

A. V. Anoxinin yazdığına görə, şorların Ülgenə qurban verməsi eynən altaylıların mərasimlərini xatırladır (Хлопина, 1978, с. 89). Belə hesab edilir ki, Ülgen onun yanına merac edən şamanlara bəzi mənbələrdə "Bura", digər mənbələrdə isə "Büraq" adlandırılan doqquz mifik at göndərirdi. Bu atlarla yalnız Ülgenin yanına getmk mümkün idi (Сатлаев, 1974, с. 147-148).

N. F. Katanovun təsvir etdiyi şaman təbillərinin birində qızdırma xəstəliyinə tutulan xəstələrə yardım edən, 7 qara atda oturmuş 7 qara antropomorf ruh, dağa qalxaraq qonur atların sahibinə qurban verilən zaman insanlara yardımçı olan 7 bakirə qız və çadırırn içində, içi dolu kisələrin yanında durmuş üç insan şəkli çəkilmişdi. Bu 3 nəfər şamanın ruhlara müraciəti zamanı onun köməkçiləri qismində çıxış edirdilər. Təbildə eyni zamanda qurd, it, 2 qurbağa, durna balığı və ayı təsvirləri də vardı. Bunlardan birincisi şamanı başqa dünyalara səyahət edərkən müşayiət edir və qoruyur, ikincisi isə həmişə onun yanında olur . Ayı çadırın keşiyini çəkir. Qurbağalara isə kiminsə əli və ya ayağı ağrayanda müraciət edilir. Eyni rolu təbildə rəsm edilmiş ilan da oynayır. Təsvirdəki sığıra gəlincə, o, insanların atlarını himayə edir. (Катанов, 1907, с. 580).

Saqay türklərinin miflərində də yeraltı dünya digər türk soy və boylarının miflərindəki təsvirlərdən, demək olar ki, heç nə ilə fərqlənmir. Fəqət bu miflərdə verilən təsvir daha rəngarəng və zəngindir. Onlardan birində deyilir: «Yeraltı xanlıqda doqquz bahadır yaşayır. Bunlar erlik-xanlardır. Onlar qırx guşəli evdə yaşayırlar. Bu erlik-xanların öz başçıları da var. Evin qarşısında böyük bir kol var. Atları bu kola bağlayırlar. Günahkar insanlar həmin evin doqquz ayrı guşəsində öz cəzalarını alırlar» (Катанов, 1907, с. 219-220).

Maraqlıdır ki, Şərqi Türküstanın (Çin) Turfan bölgəsindən tapılmış at heykəlciklərinin bir qismi parlaq mavi rəngə boyanmışdır. Eyni rəngli atlara Səlcuqlular dövrü miniatürlərində də rast gəlinir. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, həmin dövrün miniatürlərində yaşıl rəngli at təsvirlərinə də rast gəlmək mümkündür. Göy rəngli atlardan mənbələrdə də sıx-sıx söz edilir. «Tühfət ül-Müluk» da isə yaşıl rəngli atlardan danışılır və onların rəngi balıq rəngi ilə müqayisə edilir. Əlbəttə, təbiətdə bu rənglərdə atlar olmur. Görünür, qədim türklərdə atların tüklərini müxtəlif rənglərə boyamaq atəti olmuş və bu adət göy cisimləri ilə bağlı mifoloji görüşlərdən qaynaqlanmışdır. Belə düşünməyə bizə Əmir Teymurun müasiri olan Əl-Kəşifin yazdıqları əsas verməkdədir. O bildirir ki,

qədim təsəvvürlərə görə, sarı at Günəşlə, qəhvəyi at Yupiterlə, zərif qır at Venera ilə, qara at Saturnla və s. bağlı idi (Emel Esin, 2003, s. 270).

E. Esin yazır ki, çinlilərin Orta Asyadan təmin ettikləri və «cənnət atı» dedikləri atların alaca atlar olduğunu təsbit edən professor Hanedanın haqlı olaraq qeyd etdiyi kimi, türkcədəki «alaca» kəlməsinə Xan dönəmindən bəri Çin qaynaqlarında da rastlanmaqdadır. «Professor Eberhard «alaca» kəlməsinin Altay dilleriyle mühtəmələn erkən Tabgaç türkcəsi və Qansudakı Alaşan dağları türkcəsiylə ilgili olduğunu söylər. Son antik dönəmdə çeşidli Türk qrupları ala atlar yetiştirirdilər. Türklərə aid petroqliflərdə xallı və ya ləkələri olan çeşidli at növləri görülür. Basmılların yetişdirdiyi alaca atların, sənət əsərlərində xüsusi məharətlə təsvir edildiyi Doğu Türkistanla ilişgiləri xüsusilə diqqətçəkicidir. Basmıllar Göytürklərin quzeyindəki qarlı bölgələrdə yaşayırdılar, fəqət daha sonra Turfana gələrək bu bölgəyə yerləşmişdilər. Basmılların Aşina soyundan gələn xaqanları İdikutun sarayı Beşbalıqdaydı. Bu dönəmə aid edilən Astana at heykəlcikləri arasında Kaşğarlı Mahmud tərəfindən bögrül qrupuna daxil edilən sağrısı xallı bir at növü də yer almaqda idi. Bartolda görə, elə həmin dönəmdə türklərin daha öncədən yerləşmiş olduğu Xotən yaxınlarında diğər bir yetişkin ala at təsviri də diqqət çəkir» (Emel Esin, 2003, s. 271).

Alaca atı xaqanların əsas minik heyvanı kimi təqdim edən E. Esin bildirir ki, bundan başqa, Xotən atının ala (Kaşğarlıya görə ağ-qara xallı) rəngi, yuvarlaq pullardan və ayparalardan meydana gələn baş bəzəyi, İç Asya hökmdarları üçün də uyğun bir simgə olması, at fiquruna özəl bir dəyər qazandırmışdı. «Yol Tenqrinin ala atı da eynən «Irk Bitig»in 2-ci falındakı «gecə-gündüz durmadan at sürən» və «həyatın başlangıcındaki kişiylə buluşan» alleqorik surəti xatırlatmaqdadır:

Ala atlı Yol Tenqrim (Ala atlı yol tanrısıyım),
En yarın hiçe sürmen (Gecə-gündüz sürər gedərəm).

Utru iki aylığ kişi oğlu sokuşmuş, korkmuş (iki aylıq insan oğluna rastlamış, insanoğlu korkmuş).

«Qorkma» timiş, «kut birgeymen» («Qorxma» demiş, «mən qut verirəm»).

Gecə və gündüzün ard-arda gəlməsi ilə alaca atın qara və ağ xalları arasında bənzərlik qurulduğundan Səlcuqlulara aid əsərlərdə fələyin alaca atı, zamanın geçişiylə ilgili məcazi bir ifadə olaraq qarşımıza çıxır. Yuxarıda qeyd edildiyi kimi, Anadolu Səlcuqlu sultanı Əlaəddin Keyqubad taxta çıxış töreninin atlı qismini başlatmaq və «zamanın alaca atı»na minmək üçün dəvət edilmişdi. Bu baxımdan ağ-qara xallı alaca atın durub dincəlmək bilməyən süvarisi «Irk Bitig»dəki Yol Tengri, «Kutadgu-Bilig»də də binici bir fiqur olaraq təsvir edilən əski Türk zaman tanrısı Öd və ya Ödlək ile bağlantılı görülməkdədir:

Anasından togup atansa adı,
Misafir bulup bindi Ödlek atı,
Günü bir mangım, tünü bir mangım,
İletür ôlümhe, kurutur engem (1388-1389. beyitler).

Tərcüməsi:

Anasından doğub adı qoyuduğunda,
Misafir kimi həmin an Ödləkin atına mindi.
Günü bir addım, gecəsi bir addım,
Ölüme çatdırır, üzü soldurur (Emel Esin, 2003, s. 271).

E. Esen yazır ki, əğər Xotən rəsmindeki ala atın süvarisi zaman tanrısı Öddürsə, o zaman alnındaki çarx bəzəyi də qədər çarxını təmsil etməlidir. Ödlək ayrıca zamanın ölçüsü olan Ay ilə də özdəşləşdirilmişdi. Kaşğarlı Ay ve Ödləkin birlikde hərəkət ettiyini söyləyir. «Yuxarıda qeyd edildiyi kimi ala at təkcə zamanın simgəsi deyil, həm də alleqorik olaraq zamanın əfəndisi olan hökmdarın da atıydı. Hökmdarlar daha çox ala atlara minərdilər. Oğuz dastanları Qayı İnal xandan alaca ata minən, qakum kürklü bəy olaraq bəhs edir (ala atlı, as tonlu Kayı İnal Xan)» (Emel Esin, 2003, s. 272).

Güney Azərbaycandan toplanmış bəzi mərasim nəğmələrində Xızır İlyasın atları və onların rəngləri barədə məlumatla üzləşirik:

Xıdırım şuma düşüb,
Gümanım şuma düşüb.
Şum yerini şumlayaq,
Şam evini şamlayaq.
Xıdırım addıdı,
Xıdırım oddudu.
Ağ atı haylayaq,
Günləri saylayaq.
Xan Xıdır gələsidir,
Xan Xıdır güləsidir.

Xan Xıdır xallıdır,
Ağ atı nallıdır.
Yaxası çulludur,
Yol üstə yolludur.
Xıdırım addıdı,
Xıdırım oddudu.
Ağ atı haylayaq,
Günləri saylayaq.
Xan Xıdır gələsidir,
Xan Xıdır güləsidir.

Xıdır, xıdır, xıd gedir,
Var dərədən od gətir.
Mən Xıdırın nəyiyəm,
Bircə belə dayıyam.
Ayağının nalıyam,

Başının torbasıyam.
Xıdıra xıdır deyərlər,
Xıdıra çıraq qoyarlar.
Xıdıra pay yığmağa,
Biz gəlmişik hayınan.
Xıdır batdı palçığa,
Çıxartdılar haraynan.
Xıdır Nəbi, Xıdır İlyas,
Bitdi çiçək, oldu yaz.
Mən Xıdırın gülüyəm,
Boz atının çuluyam… (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 354-359).

Bütün bu məlumatlar xalçalarımızda rast gəlinən at rəsmlərinin, naxış və damğalarının rənglərinin eləcə də onların formalarının hansı meyarlar əsasında seçildiyini və həmin rəng və biçimlərin seçilməsinin hansı mifoloji anlama gəldiyini başa düşməyimizə yardımçı ola bilər. Beləliklə, yuxarıda söylənilənlərdə, o cümlədən kurqanlarda at dəfni adətində at kultunun izlərini görməmək mümkün deyil. Məsələn, qədim oğuzlarda və ümumiyyətlə türk xalqlarında bu kult o qədər sakral məna daşımışdır ki, qəhrəmanların adlarının ilk səsi ilə atlarının adındakı ilk səsin alliterasiyası mövcud olmuş və bu yolla poetikliyin gücləndirilməsi baş vermişdir. Bu hal «Kitabi-Dədəd Qorqud»da qabarıq şəkildə görünür, həm də bir sistem təşkil edir:

«Qazan – Qoŋur at (q – q)
Qanturalı – Qazlıq at (q – q)
Dəli Qarçar – Qara ayğır (q – q)
Beyrək – Boz ayğır (b – b)
Tondaz (Dondar) – Təpəlqaşğa ayğır (t – t)
Qaragünə - Gög bədəvi (g – g)

Bu tip alliterasiya digər türk abidələri üçün də səciyyəvidir: «Manas»da – Kökçönün atı Kürönçü (k – k); «Alpamış»da – Alpamış (Alp Bamsı) – Bay çobar (b – b).

«Kitab»da at adlarında müşahidə olunan ağ (Ağ bədəvi), boz (Boz ayğır), göy (Göy bədəvi), qara (Qara ayğır), qonur (Qonur at) və s. kimi rəng bildirən sözlər, eləcə də keçi (Keçi başlu Keçər ayğır), toğlu (Toğlu başlu Turı ayğır) və s. kimi zooleksemlər fonetik tərkibcə müasir ədəbi dilimizdəki kimidir. Müqayisələr göstərir ki, «Kitab»da atçılıqla bağlı olaraq işlədilmiş sözlərin bir hissəsi müasir dilimizdə fonetik dəyişikliyə uğramış vəziyyətdədir:

«Kitab»da	**Müasir Azərbaycan dilində**
əyər	yəhər
cilav	cilov
qusqun	ququn
ılqı	ilxı
uyan	yüyən

Bu cür fonetik dəyiĢikliyə uğrama at adlarında da müşahidə olunur:

Qoŋur – Qonur
Təpəlqaşğa – Təpəlqaqa

Gög bədəvi - Göy bədəvi

«Kitab»da kişnəmək mənasında işlənmiş «oğramaq» sözü (Bədəvi atlar issin görüb oğradıqda) M. Kaşğarinin «Divan»ında «okramak» formasındadır. Həmin söz Azərbaycan dilinin qərb şivələrində ilkin fonetik tərkib və mənasına uyğun şəkildə mühafizə olunur: oxranmax. Yaxud «Kitab»dakı binət (Tavlatavla şahbaz atları sorar olsam, binət kümüŋ?) sözü «minik» anlamlıdır. Həmin söz Azərbaycan dilinin Şahbuz şivələrində «minəx» (dördyaşar at) fonetik variantındadır» (Tanrıverdi Ə., 2012, s. 20-21).

R. Nadirov haqlı olaraq yazır ki, «Azərbaycan məişətində,təsərrüfatında atın öz yeri olmuşdur. Şifahi xalq ədəbiyyatı nümunələri olan "Dədə Qorqud", "Koroğlu" kimi dastanlarda atın Azərbaycan xalqı üçün nə qədər önəmli olduğu aydın görünür. Nal ilə bağlı olan inanclar, at quyruğu ilə bağlı olan inanclar indinin özündə də qalmaqdadır. At da qadın kimi, papaq kimi kişinin atributlarından sayılırdı. Atının quyruğu qırxılan kişi təhqir edilmiş hesab edilirdi. Əslində at quyruğunu düymək də, qırxmaq da qədim türklərin adəti olmuşdur. Atla türkün vəhdəti barədə o qədər misallar gətirmək olar ki, əminliklə deyərdim ki, dünyanın heç bir yerində heç bir xalq heç bir heyvanla bu dərəcədə vəhdət təşkil edə biməzdi. Türk xalqları ən qədimdən atı minərdilər, atı arabaya qoşardılar, atın südünü içərdilər, ətini yeyərdilər, tükündən və dərisindən istifadə edərdilər, atla "dərdləşərdilər", atla "qardaşlaşardılar". Bu gün də bir çox türk xalqları qımız (kumıs) içər, atın ətindən mətbəxlərində istifadə edərlər. Onu da bildirim ki, türk xalqlarının yetişdirdiyi atlar içində ətlik-südlük məqsədlə istifadə edilən at cinsləri də var. Sırf minik atlarını isə minikdə, döyüşlərdə və əyləncələrdə istifadə edərdilər. Atın tükündən musiqi alətlərində, məişətdə istifadə edərdilər. Türk xalqlarında atla bağlı çoxlu atalar sözləri, deyimlər vardır:

Azərbaycan

At igidin qardaşıdır

At muraddır

Yuxuda at görən muradına çatar

Atı atın yanına bağlayarsan,həmrəng olmasa da həmxasiyyət olar

Ata dost kimi bax, düşmən kimi min

İgid odur atdan düşə atlana, igid odur hər zəhmətə qatlana

Başqırd

Atı qamçı qovar, igidi həya

Atın adı-sanı igidin əlindədir, igidin adı-sanı öz əlində

Ağıllı atını təriflər, yarımçıq-arvadını, axmaq da öz-özünü

Atı bir aya sınayarlar,insanı bir ilə

Pis at yiyəsini qocaldar,pis arvad ərini

Qaraqalpaq

Min atı da qovanda birini yəhərləyərlər, bir atı da qovanda

Atdan düşsən də, yəhərdən düşmə

At bir aylıq yolu düşünər, dəvə birillik yolu, ulaq isə ayağının altındakını

Dayçanı təriflə, ancaq ata min

At alırsan - aulla məsləhətləş,arvad alırsan – qohumlarla

Qırğız

Arqamakı ox öldürər,cavanı-kasıblıq
Qulun çox kişnəyəndə ilxısına bax, igid çox özündən deyəndə-alaçığına
Atını vermək istəməyən yəhərə baxar, tərlanını vermək istəməyən-yerə
At yorulandan sonra fikrini de, igid qocalandan sonra
Qaçağan atın təri qurumaz, ərköyünün göz yaşı
Qonağı yedirirsən, atını da yedirt
Döyüş atı döyüşdə gərəkdir, qaçağan-hər gün

Özbək

Atdan qorxan yerə baxar, quşdan qorxan-göyə

Tatar

At dişindən tanınar, igid işindən
Atı Allaha tapşır, amma cilovunu özün tut
Atın var-qanadın var, inəyin var-qonağın var
Atını qırmancla vurma, yulafla vur
Tox at yorulmaz
Ay keçməmiş atı tərifləmə, il keçməmiş arvadı
Ata "vurmaz" demə, itə-"qapmaz" demə
At olsa yəhər tapılar

Türkmən

Atın var-qanadın var
Yaxşı ata-bir qamçı, yaman ata-min qamçı
Ağıllının atı yorulmaz, paltarı köhnəlməz
At qocalar, meydan qocalmaz; igid qocalar,zaan qocalmaz
Atan varkən ad qazan, atın varkən yol

Türk

At minəndə vərəm olmaz
Atın ürkəyi,oğlun qorxağı
At minib ad ara
Atına baxan ardına baxmaz
At-dırnaqdan, insan-qulaqdan (Nadirov R., 2013, s. 16-19).

«Kitab-Dədə Qorqud»da da onlarca atalar sözü, məsəll, deyim və bir sıra ifadələrlə rastlaşırıq:

At ayağı külük, ozan dili çevik olur (At ayağı iti, ozan dili çevik olur).
At işləməsə, ər ögünməz (At işləməsə, ər öyünməz).
At işlər, ər ögünər (At işlər, ər öyünər).
Yayan ərin umırı olmaz (Atsız kişinin ümidi olmaz).
Əriŋ ağzın yeynisin at bilür (Ərin ağzının kəsərini at bilir).

At yelisinə düşmək (...var qüvvətilə atınıŋ yelisinə düşdi – Var qüvvəsi ilə atının yalına sərildi). Bu ifadə atın boynuna sarılaraq sürətlə sürmək mənasındadır.

Atını oynatmaq (at oynatmaq): Qırq yigit bədəvi atın oynatdı; Atın oynatdı, Qanturalınıŋ üzərinə gəldi. Nümunələrdəki «at oynatmaq» ifadəsi atı ilə hünər göstərmək mənasındadır (Tanrıverdi Ə., 2012, s. 22-23).

Deyilənlərə Baybura oğlu Bamsı Beyrəyin öz atına söylədiyi sözləri də əlavə etmək lazımdır. Bu sözlər türk oğlunun ata qarşı olan böyük sevgisinin göstərdiyi bir nümunədir:

Açıq-açıq meydana bənzər sənin alıncığın.
İki şəbçırağa bənzər sənin gözciyəzin.
Əbrişimə bənzər sənin yalıncığın.
İki qoşa qardaşa bənzər sənin qulaqcığın.
Əri muradına yetirər sənin arxacığın.
At deməzim sana, qardaş derəm.
Qardaşımdan yey!
Başıma iş gəldi,
Yoldaşım derəm.
Yoldaşımdan yey!
Burada, istər-istəməz,

Əylən deyim Qıratın qiymətini,
Səksən min sərgərdə mala da vermə!
Səksən min ağ tüklü qəmər öyəcə,
Səksən min xəzinə pula da vermə!

Səksən min ilxıya,səksən min ata,
Səksən min mahaldan gələn barata,
Səksən min kotana,səksən min cütə,
Səksən min kotanlı kala da vermə!

Koroğlu dövlətin endirsin düzə,
Say, götür hamısın səksən min yüzə.
Səksən min gəlinə, səksən min qıza,
Səksən min ərgənə,dula da vermə (Nadirov R., 2013, s. 21-23).

«Koroğlu» dastanında atla bağlı ən təsirli yerlərdən biri də budur: «Koroğlu baxdı ki, Həmzə at minməkdə çox naşıdı. Yüyəni qorxudan elə dartır ki, dəhnə az qalır atın cövcələrini kəssin. Koroğlunun ürəyi tablamadı. Dedi:

Koroğlunun Qırata verdiyi dəyər yada düşür:

Canım Həmzə, gözüm Həmzə,
Həmzə, incitmə Qıratı!
Budu sənə sözüm Həmzə,
Həmzə, incitmə Qıratı!

Qıratdı mənim dirəyim,
Əriyər, qalmaz ürəyim,
Sən olasan duz-çörəyim
Həmzə, incitmə Qıratı!

Qırat mənim iki gözüm,
Belə dərdə necə dözüm?
Həmzə, sənə budu sözüm,

Oğul, incitmə Qıratı!

Eşidər paşalar, bəylər,
Şadlıq xəbərini söylər,
Koroğlu iltitmas eylər,
Bala, incitmə Qıratı

Dastanın başqa bir yerində isə belə deyilir: «Koroğlu dedi: Həmzə, indi ki, belə oldu, apar get, muradına çat! Ancaq mən gəlincə, atı yaxşı saxla! Qoyma incitsinlər. Sən ki, bilirsən. At ki, var igidin qardaşıdır. Bu sözdə Koroğlunun ürəyi kövrəldi. Sazı yenə də döşünə basdı, dedi:

Həmzə, atı yaxşı saxla!
At igidin qardaşıdı.
Gündə muğayat olub, yoxla!
At igidin qardaşıdı.

Yay olanda dağa yollat!
Yaz olanda ifçin nallat!
Qış ollanda məxmər çullat!
At igidin qardaşıdı.

Atı sevib, bəslə körpə,
Hayqıranda çıxsın spa
Hər deyəndə qırx tas arpq,
At igidin qardaşıdı

Uzaq-uzaq yollarınan,
Beli ipək çullarınan
Hoqqa yarım nallarınan,
At igidin qardaşıdı.
!» («Koroğlu», 1982, s.122).

Sərin- sərin yu suyunan
Quyruğun bağla muyunan
Qoç Koroğlu çox öyünən
At igidin qardaşıdı» («Koroğlu», 1982, s.124).

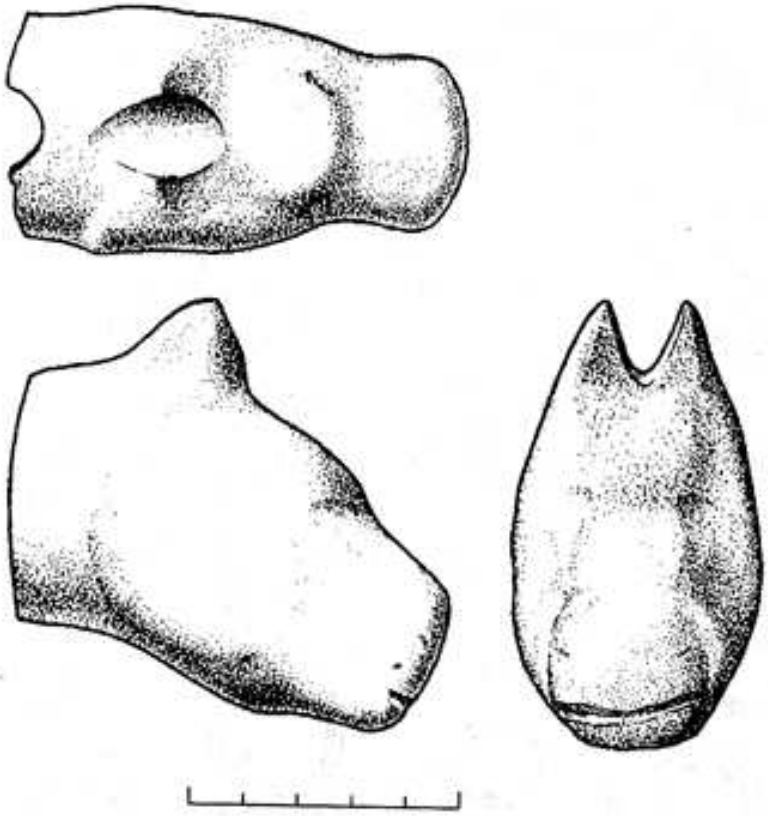
Ədəbiyyatımızda atla bağlı bayatılar da az deyil:

Ağ at gəlir enişdən,
Sinəbəndi gümüşdən.
Bizə də qismət olsun,
Heybədəki yemişdən.

Minsən at yaxşı şeydir,
Təmiz zat yaxşı şeydir.
Düşmən zəif olsa da,
Ehtiyat yaxşı şeydir.

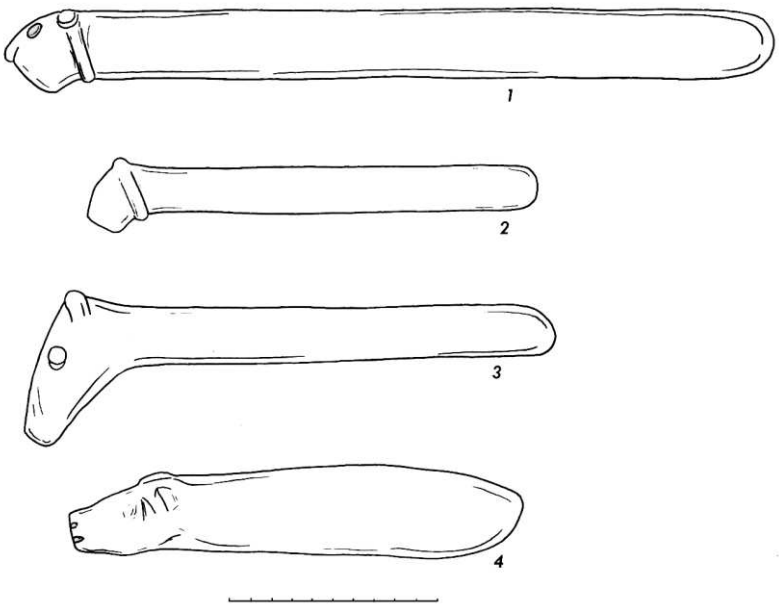
Tüfəngini yaxşı at,
Yaxşı doldur, yaxşı at.
Mərdin başın ucaldır,
Nəcib arvad, yaxşı at (Nadirov R., 2013, s. 24).

Qədim və orta əsrlər türk ikonoqrafiyasında süvari atlarının quyruqları kəsilmiş və ya düyümlənmiş olaraq təsvir edildiklərini görməkdəyik (**Bax: Şəkil 103, 106, 108**). Eyni hal Bisitun kitabəsindəki sak döyüşçüsü və atı təsvirində, eləcə də Pazırık xalçasının üzərində təsvir edilmiş atlarda da müşahidə edilir (**Bax: Şəkil 97, 124**). Göytürklər dövrünə aid təsvirlərdən atların quyruğuna düyün vurulduğu məlum olur. Bu adət «Irk Bitig» də də öz əksini tapmışdır: «Tıg atın kudrukun tüğüp tigret» (Altun rəngli doru atın quyruğunu düyümləyib sür). Talas kitabələrində isə oxuyuruq: «Taşına, uşına olıtı abadım» (Daşına oturub, atının quyrugunu bagladım).



Каменный заоморфный скипетр хвалынского времени с поселения Лебяжинка IV.

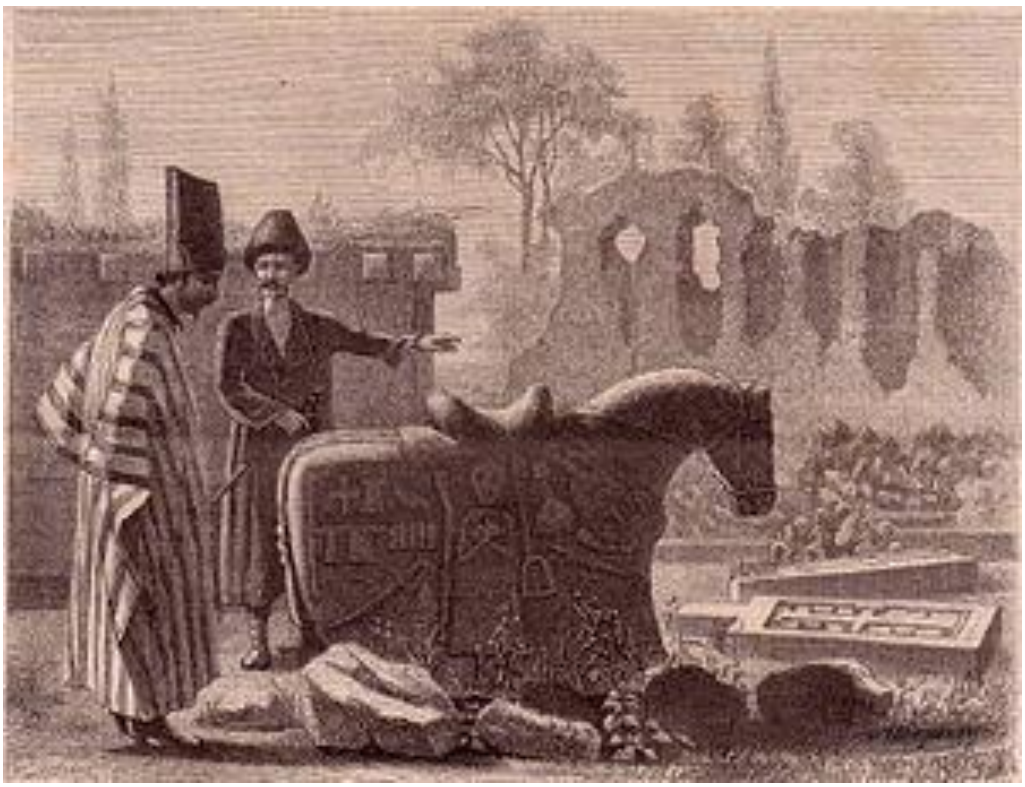
Şəkil 109. Xavalınsk mədəniyyəti dövrünə aid at başlı daş skipeter



Şəkil 110. Azərbaycan ərazisindən tapılmış skipeterlər: 1) 3 №-li Se Gerdan kurqanı. Urmiyə, Cənubi Azərbaycan); 2) Muğan ərazisindən təsadüfi tapıntı; 3) 1 №-li (2006) Soyuqbulaq kurqanı; 4) 1 №-li Telmankən kurqanı (T. Axundov)

Şəkil 111. «Məlikməmməd» adlı süjetli xalçada atlı təsvirləri

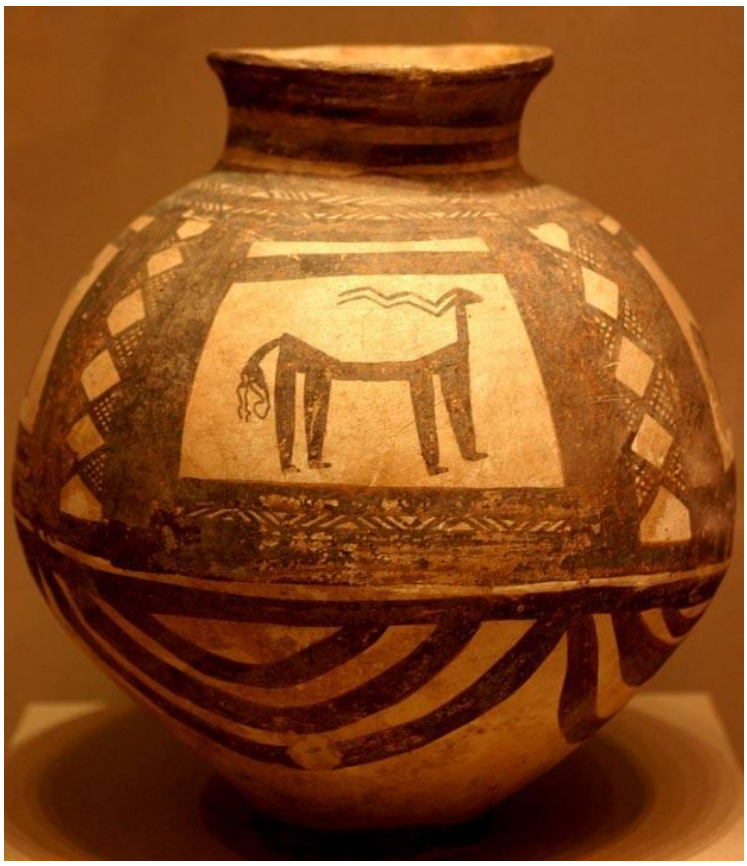
Şəkil 112. Üstündə su əyəsi oturmuş dəniz ayğırı (Azərbaycan, Göyçay, II əsr)



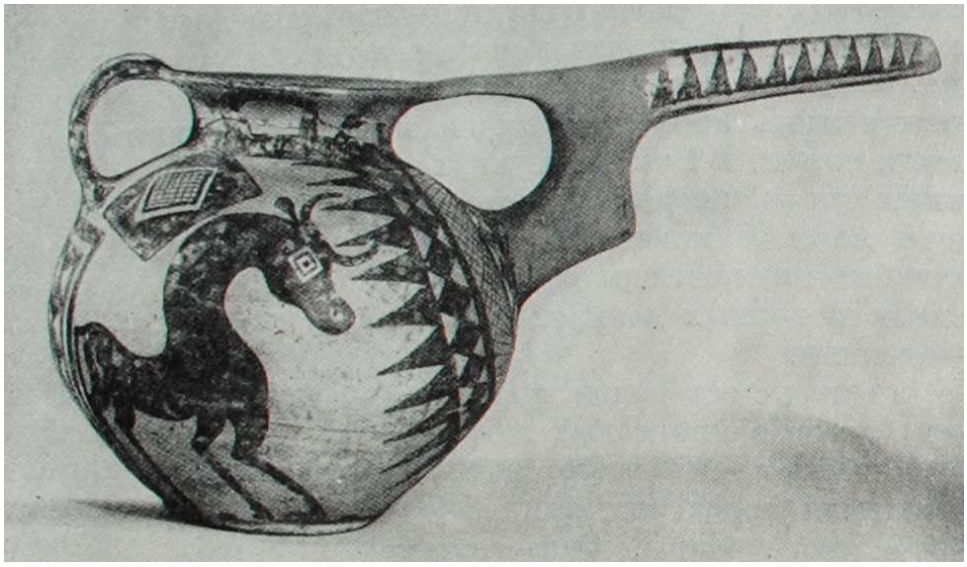
Şəkil 113. V. Vereşşaginin «Tatar qəbri» əsərində (Şuşa, 1865) daş at heykəli

Şəkil 114. Skif incəsənətində qanadlı at motive

Şəkil 115. Midiya incəsənətində Kiat motivi



Şəkil 116. Midiya incəsənətində keçi başlı at motivi



Şəkil 117a. Midiya incəsənətində keçi başlı at motivi

Şəkil 117b. Xalçalarımızda rast gəlinən keçi başlı at motivi

Şəkil 118. Keçi maskalı at və keçi başlı qoşa at fiquru. Pazırık kurqanı (e.ə. V-IV əsrlər)

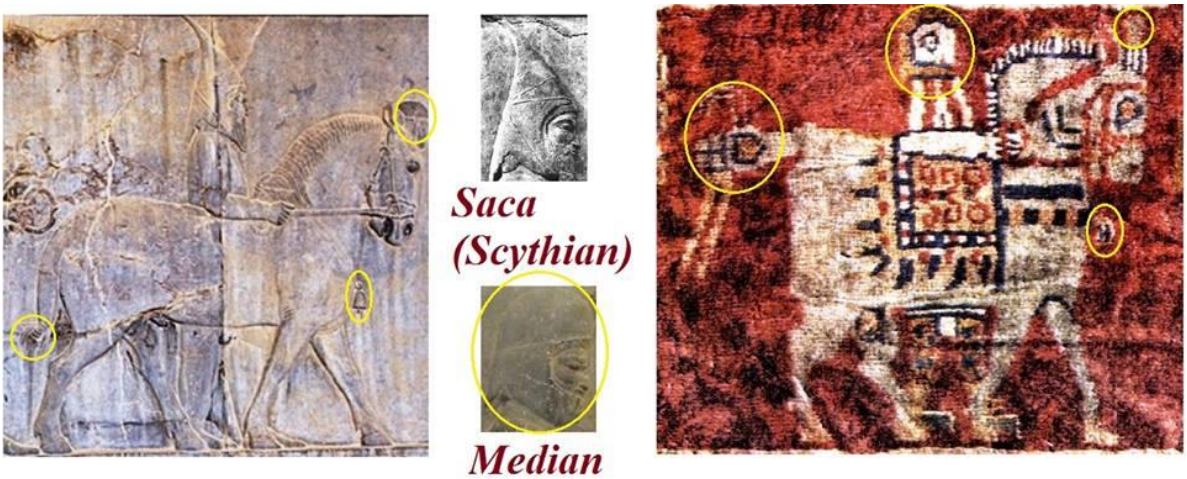
Şəkil 119. Maral maskalı at. Pazırık kurqanı (e.ə. V-IV əsrlər)

Şəkil 120. Keçi və maral başlı at maskaları. Qayaüstü təsvir (e.ə. II minillik) və Pazırık kurqanı (e.ə. V-IV əsrlər)

Şəkil 121. Skif incəsənətində Kiat motivi

Şəkil 122. Dovşan başlı at fiquru (Qax rayonu, e.ə. IV-III minilliklər)

Şəkil 123. Skiflərə aid qılınc qını üzərində su ayğırı və ya əjdaha-ayğır motivi (Kül-Oba, Krım, e.ə IV əsr)



Şəkil 124. Bisitun kitabəsində və Pazırık xalçasında sak döyüşçüsü və quyruğu düyünlənmiş at təsvirləri

Şəkil 125. İki atlı araba təsviri (Gəmiqaya, e.ə. IV-III minilliklər)

Deyilənlərə «Kitabi-Dədəd Qorqud»da ölmüş Bamsı Beyreyin atının quyruğunun bağlanması barədə söylənilənləri də əlavə etmək lazımdır.

Ərəb mənbələrində də türklər arasında yayğın olan bu adətdən söz edilməkdədir. Həmin məlumatlardan belə məlum olur ki, türklərdə ölən düşmənin atının quyruğu savaş gəniməti kimi toplanır ve bir dirəyin ucuna bağlanırdı. Kaşğarlı Mahmud kəsilmiş həmin quyruqları «kəsmə» adlandırır:

Tünle bile bastımız (Gecə basqın etdik),
Tegme yanqak pustumuz (Hamımız bir tərəfi pustuq),
Kəsmələrin kəstimiz (Kəsmələrini kəsdik).

Mahmud Kaşğarlının təqdim etdiyi aşağıdaki nümunələrlə savaşa başlamadan öncə atın quyruğunun bağlanması adətini belə dilə gətirir:

Kudruk katı tügdümüz (Quyruğu yaxşı-yaxşı bağladıq),
Tenrig öküş öğdümüz (Tanrını çox-çox öydük),
Kemşip atı tegdimiz (Dizginləri çəkib atı mahmızladıq),
Aldap yana kaçtımız (Aldadıb yan tərəfə qaçdıq).

Kaşğarlının təsvir etdiyi bu səhnənin eynisi Malazgirt Meydan Savaşında da müşahidə edilmişdir. Tarixi mənbələrdən Səlcuqluların həmin savaşdan öncə Allaha dua edib, atlarının quyruqlarını bağladıqları məlumdur.

Yenə Kaşğarlı süvarilərin atlarına və ya özlərinə «yak quyruğu», yaxud da ipək qumaşdan ibarət olan və «beçkem» adı verilən (Oğuz ləhçəsində «pərçim») əlamət kimi taxdıqları başqa bir quyruq nişanından bəhs etmişdir:

Beçkem urup atlara (Atlara pərçim taxıb),
Uyqurdaki tatlara (Uyğurdaki düşmənlərə)
Ogrı, yavuz itlara (Oğrulara, yavuz itlərə)
Kuşlar gibi uçtımız (Quşlar kimi uçtuq) (Emel Esin, 2003, s. 282-283).

Qədim türk mifologiyasında su ayğurlar (dəniz atları), qanadlı atlar, göy atları kimi mofoloji varlıqlar da önəmli yerə sahibdirlər. Bunlardan su ayğırı motivinə Göyçay ərazisindən tapılan, e.ə. II əsrə aid edilən bir gümüş sini üzərində (**Bax: Şəkil 112**), eləcə də «Koroğlu» dastanında rast gəlirik. Dastanın Paris nüsxəsində oxuyuruq:

«Koroğlunun əsl-nəsəbi Təkə-Türkmannandı. Onun atasmın adı Mirzə Sərraf, öz adı isə Rövşən idi. O zamanlar Mirzə Sərraf Türküstan şahı Sultan Muradın baş ilxıçısıydı. Türküstan padşahının nə ki ilxısı varıdı, hamısı Mirzənin əlində idi.

Bir gün ilxıçılardan biri Mirzəyə xəbər gətirdi ki, Ceyhun çayından bir at çıxıb iki madyana basıb, sonra qayıdıb suya giriblər. Mirzə bu xəbəri eşidən kimi ilxmın içinə girib o iki madyanı damğaladı, ilxıçıya tapşırdı ki, gözdə-qulaqda olsun, madyanlar doğanda ona xəbər versin. Mirzə özü də bu tarixi yadında saxladı.

Madyanlar doğan vaxt Mirzə onların yanına gəldi. Doğulan qulunları yerə düşməmiş çadıra bükdülər. Qulunlar çox tüklü, bədheybət idi» («Koroğlu», 2005, s.13).

Beləliklə, atla bağlı ən əski mifoloji ünsürlərdən bir su ilə bağlantılıdır. Sudan çıxan atla bağlı əfsanələr Yaxın Şərqdən Uzaq Şərqə qədər olan ərazilərdə, başqa sözlə Avrasiyanın türklərlə məskun bütün bölgələrində məlumdur. Bu mifin Uzaq Şərq versiyası şərq hunları və digər türk soy və boyları, o cümlədən eftalitlər (ağ hunlar) və Göktürklər arasında mövcud olmuş versiyası əjdaha at (əjdaha-ayğır) və ya mağara əjdahası motividir. Bununla bağlı bir əfsanə də qeydə alınıb. Çin qaynaqları sayəsində dövrümüzədək yetişən həmin əfsanə Kuça bölgəsiylə bağlıdır. Bu bölgənin atları, kiçik olmalarına rəğmən, uzun yolçuluqlara dayanıqlı idilər (Emel Esin, 2003, s. 277).

Bu əfsanədə rast gəldiyimiz əjdaha-aygır motivinə Kul-Obada aşkar edilmiş Avropa skiflərinə aid qılınc qınının üzərindəki təsvirdə də rast gəlməkdəyik (**Bax: Şəkil 123**).

B. Ögəlin V Radlova istinadən yazdığına görə, qədim Türk əfsanələrində Tanrı dağının ətrafındakı ayğır göllərində yaşayan cins atların əjdahalarla atların cütləşməsindən törədikləri bildirilir. Alim bu motivi sırf Orta Asiya türklərinə aid bir motiv hesab edir (Ögel B., 1995, s. 569). Lakin Kul-Obadan tapılmış qılınc qınının üzərindəki əjdaha-aygır təsviri bu fikrin doğru olmadığını, motivin Avropa türkləri içərisində də ən azı e.ə. V-IV əsrlərdən yayğın olduğunu söyləməyə əsas verir.

E. Esin bildirir ki, sudan çıxan atla bağlı türk əfsanələrinin daha bir variantını İbn Xordadbeh qeydə almışdır. Onun qeydə aldığı əfsanədə Hurtaldakı bir Bəy xanədanının yurd saldığı Rustabakın girişində olağanüstü bir at cinsinin əcdadı olan su ayğırının yaşadığı bir göldən ve bəylərin həmin ayğırı tutmaq üçün həyata keçirdikləri uğursuz cəhdlərdən söhbət açılmaqdadır.

Zəngi də buna bənzər bir rəvayət nəql etməkdədir. Abbasi xəlifəsinə xidmət edən Hurtal bəyi Əbu Yaqubun dövründə baş verdiyi bildirilən rəvayətə görə, Səmərqənd elçisi, xəlifəyə dəriləri vəhşi eşşəyin rəngində olan bir at ilxısı hədiyyə etmişdi. Sürətdə tayı-bərabəri olmayan bu atların odlu suyu olan bir göldə yaşayan kısrak-ayğırdan törədiyi söylənilirdi.

Sudan çıxan aygır və ya əjdahadan törəmiş kısrak atlar barədə əfsanə və rəvayətlərin izlərinə Mahmud Kaşgarlının «Divan»ında da rast gəlinməkdir:

Yaşın atıp yaşnadı (Şimşək çaxıb parladı),
Tuman turup tuşnadı (Bulud gəlib yağdı),
Öğür alıp okraşır (Aygır (kısrak) alıb, kişnər).

Su ayğırı əfsanələrinin türklər tərəfindən ən azı XVIII əsrə qədər canlı tutulduğu, dildən-dilə keçərək yaşamını sürdürdüyü bəllidir. Həmin əsrdə yaşamış məşhur Anadolu şairi Dadaloğlunun atını öymək üçün söylədiyi sözlər bunun ən gözəl sübutudur:

At qulağın dikmiş də göz süzər,
Gövəl ördək kimi göllərdə üzər.
Çırpındırır yelə, ceyrandır tozar,
Atın eşkini seldir, yigitə gərək.

Z. V. Togan Şülgəndə, Ağ-Edilin göl kimi genişləndiyi yerde sudan çıxan bir aygırdan törədiyinə inanılan, beli qara zolaqlı, boz rəngli, tarpana bənzər yarı vəhşi bir at növü ilə bağlı əfsanəyə Başqırdıstanda da rast gəlindiyini yazmışdır (Emel Esin, 2003, s. 277-279).

«Koroğlu» dastanının Paris nüsxəsində qanadlı at motivinin də izlərinə rast gəlmək mümkündür:

«Rövşon dayçanı evə gətirdi. Mirzə oğluna tapşırdı ki, dayça üçün yerin altında bir tövlə tiksin. Rövşən atasmın dediyinə əməl etdi. Tövlədə iki axur,

axurların arasında da bir hovuz tikdi. Hovuzu su ilə doldurub axurlara da çoxlu arpa, saman tökdü. Dayça qırx gün tövlədə qalmalıydı. Tövlənin bütün dəlmə-deşiyini elə tutdu ki, qırx günə kimi iynə deşiyi boyda da olsa, ora işıq düşməsin.

Rövşən dözə bilməyib otuz doqquzuncu gün dayçaya tamaşa etmək üçün göz yekəlikdə bir deşik açdı. Gördü dayça çıraq kimi işıq saçır. Rövşənin bir baxışı ilə elə bil ki, bu çıraq söndü, dayça da soluxdu. Rövşən deşiyi tutub atasımn yanına gəldi. Səhərisi Mirzə Rövşənə dedi ki, oğlum, bu gün qırx gün tamam olur, dur gedək atı tövlədən çıxaraq.

Ata ilə oğul dayçanın yanına gəldi. Mirzənin gözü görmürdü, əlini atın başına, belinə, əl-ayağına çəkib dedi ki, «səni cavan öləsən, oğul, buna işıq dəyib».

Rövşən soruşdu:

- Ata, sən hardan bildin, ata işıq dəyib?

Mirzə dedi: - Ona görə bildim ki, at sınıxıb, qol-qanadı əriyib» («Koroğlu», 2005, s.14).

Qanadlı at motivinə skiflərdə də rast gəlinməkdədir. Bunu bəzi skif incəsənəti nümunələrində qanadlı at təsvirlərinə rast gəlinməsi sübut edir (**Bax: Şəkil 114**). Məsələn, «1982-ci ildə Moskva arxeoloqu A. M. Leskov skif kurqanı qazıntılarında tarixi Slifiya arealında – Şimali Qafqazda, Adıgetdə Ulyap aulunun yaxınlığında buynuz şəkilli gümüş qab tapır. Bu qabın aşağı hissəsi qanadlı Peqas atı şəklində idi. Ermitajın əməkdaşı Y. V. Vlasova müəyyənləşdirdi ki, bu e.ə. V-IV əsrlərə aid işdir. Bu arxeoloji fakt skiflərdə qanadlı Peqas atı haqqında mifin olduğunu təsdiqləməyə əsas verir» (Həsənov Z., 2005, s. 371).

Z. Həsənovun fikrincə bu at «Koroğlunun qanadlı atları – dəniz sahillərində doğulmuş və ataları dənizdən çıxmış əfsanəvi ayğır olmuş Qırat və Dürat haqqındakı miflə tam eyniləşdirilə bilər» (Həsənov Z., 2005, s. 371).

Göy və ya səma atlarına gəlincə, türklərdə bununla bağlı miflərin olduğu da heç bir şübhə oyatmır. Və belə görünür ki, qədim çinlilər bu mifi həqiqət kimi qəbul etmiş və səma atlarının türklərin ölkəsində, daha dəqiq desək, Fərqanədə yaşadıqlarına inanmışlar. Təsadüfi deyil ki, «Xan-şu»nun 96-cı fəslində Tay-Yuanda (Fərqanədə) qanla tərləyən və səma atından törəyən çox sayda gözəl atların olduğu bildirilir (Həsənov Z., 2005, s. 372).

E. Esinin fikrincə, atın ilk dəfə göy üzü ilə birlikdə ələ alınması, on iki illik dövri heyvan təqviminə görə ard-arda gələn illərin durağını göstərən bir səma işarəsi kimi düşünülməsiylə başlamışdır. Alim yazır ki, əski Türk kitabələrində on iki heyvanlı bürcü dolaşan göylər hakimi «Kök Xan» surətindən bəhs edilir. At göy ve ulduz tanrılarının minik vasitəsi kimi də görülür. Monqolustanda Airag-Nurda (Songino, Zavkhan bölgesi) bulunan günəş formalı bir disksəki qabartmada dörd at başı təsvir edilmişdir. Alimlər bu diskdəki təsvirlərin günəşə tapma ilə, atların da genəşlə bağlı olduğu fikrindədirlər. Waley ve Petruççi Tunhuangda apardıqları tədqiqatlar nəticəsində bu bölgədə atın aya aid bir daşıyıcı olduğu, günəşin arabasını isə qazların çəkdiyi qənaətinə gəlmişlər. Kaşgarlı bir şerdə atın alnındaki (qaşqasındakı) ağ ləkənin ayla bağlı olduğunu söyləməkdədir (Emel Esin, 2003, s. 279).

Atın günəşəin minik vasitəsi kimi təsəvvür edilməsi Azərbaycanda oxunan aşağıdakı mərasim nəğməsinin mətnində də yer almaqdadır:

Gün çıx, gün çıx, kəhər atı min çıx.
Keçək qızı evdə tut, telli qızı al çıx.
Gün kəndini yetirir, keçəl qızı götürü,
Telli qızı gətirir…

Görünür qədim türklərdə günəşə at qurban edilməsi adəti bu təsəvvürlərlə bağlıdır. Bu qəbildən olan mifoloji təsəvvürlərdən biri də Dəmir Kazıqla (qütb ulduzu) bağlıdır. H. Vamberinin yazdığına görə, türk əfsanələrindəndən birində kiçik ayı bürcünün dörd ulduzunun kiçik bir araba olduğu, quyruqdakı iki ulduzun da iki ayğır olduğu və həmin ayğırların qütb ulduzunu daşıdıqları qeyd edilməkdədir (Vambery H., 1879, s. 154). Fikrimizcə, bu təsəvvürlərin kökü ən azı erkən Tunc dövrünə qədər uzanır və Gəmiqaya təsvirlərində rast gəldiyimiz həmin dövrə aid bir petroqlif, daha dəqiq desək, iki at qoşulmuş araba təsviri məhz bu inanışın izlərini daşıyır (**Bax: Şəkil 125**). Maraqlıdır ki, həmin təsvirin eynisinə Skandinaviyadan Qazaxıstana qədər türklərin ayaqlarının dəydiyi bir çox qaya təsvirlərində rast gələ bilirik.

İslamı yaymaq üçün Volqa bulqarlarının xaqanının dəvətlisi kimi Bulqar xaqanlığında olan İbn Fədlan bildirir ki, göy üzündə baş verən bir parlaqlıq zamanı (çox güman ki, Aurora Borealis) xaqan ona bu təbiət hadisəsini göydəki cənnət atlılarının mizraq döyüşü kimi izah və şərh etmişdi. Bu fakt göy atları barədə mifoloji təsəvvürlərin türklər arasında çox yayğın olduğundan xəbər verməkdədir.

E. Esin yazır ki, uçan at əfsanələri Şərqi Türküstanda da çox yayğındır və hələ də xalq arasında söylənməkdə davam edir. Bu bölgə həmin əfsanələrdə göy atlarının yetişdirildiyi məkan kimi də məşhurdur. Bu sırada Kuça hökmdarının səmavi atların qoşulduğu arabası barədəki əfsanəni ilk sırada qeyd etmək lazımdır. Deyilənlərə əslən həmin bölgədən olan Mahmud Kaşğarlının ata minmək mənasında «qanadlanmaq» ifadəsini işlətdiyini, eləcə də «Er atın, kuş kanadın» (Quş üçün qanad nədirsə, ər üçün də at odur) atalar sözünü misal çəkdiyini əlavə etmək yerinə düşər.

Altayda qeydə alınmış əfsanələrdə də göy atı ilə bağlı süjetlər olduqca boldur. Bu əfsanələrdə on iki heyvanlı təqvimdəki at səmavi bir at kimi təsəvvür edilir. Göydəki ulduzlar da Ülgenin arabası olan qütb ulduzuna bağlı, otlayan atlar olaraq tasvir edilir. Çoban veya Çolpan ulduzu isə alaca atı üzərində göydəki çəmənlikdə ilxısını otladan bir mühtər və ya at çobanıdır. Bu ulduz şamanların davulları üzerinde ulduz tutan bir süvari kimi təsvir edilir (Emel Esin, 2003, s. 279).

Mifoloji at obrazlarından biri də təkbuynuzlu Kiat obrazıdır ki, bu əfsanəvi at haqqında süjetə «Oğuznamə»nin uyğur variantında, rəsmlərinə isə elə həmin yazılı abidədə, Midiya dövrünə aid bir süd qabı üzərindəki təsvirdə (**Bax: Şəkil 115**), eləcə də skif incəsənəti nümunələri arasında (**Bax: Şəkil 121**) rast gəlmək mümkündür.

«Kitabi-Dədə Qorqud»da daha iki mifoloji atdan bəhs edilir. Söhbət «Keçi başlu Keçər ayğır»dan və «Toğlu başlu Turı ayğır»dan gedir. «Kitab»da bu terminlərin «ayğır» sözünün zoonimik modellərdə dördüncü komponenti kimi çıxış etdiyini bildirən və həmin modelləri «Kitab» və «Koroğlu» dastanı müstəvisində

nəzərdən keçirən Ə. Tanrıverdi yazır ki, Banıçiçəyi Beyrək üçün diləməyə gedən Dədə Qorquda Bayındır xanın tövləsindən iki at verirlər: «Bari Bayındır xanıŋ tövləsindən eki şahbaz yügrək at gətürüŋ. Bir Keçi başlu Keçər ayğırı, bir Toğlu başlu Turı ayğırı». Bu atlardan birinin – Turı ayğırın nisbətən zəif, digərinin – Keçi başlu Keçər ayğırın isə daha güclü olması eposda aydın şəkildə ifadə edilir: «Toqlu başlu Turı ayqır yoruldu; Dədə Qorqud Keçi başlu Keçər ayğıra sıçradı, bindi» (Tanrıverdi Ə., 2012, s. 26-27).

Alimin fikrincə, bu cür detallar «Koroğlu» eposu baxımından da səciyyəvidir. «Birincisi, dastanın baş qəhrəmanı Koroğlunu Qırat və Düratsız təsəvvür etmək mümkün deyil. İkincisi, Koroğlunun əsas zərbə qüvvələrindən olan Qırat və Düratın Həsən xanın ilxısından olması eposdan xüsusi xətt kimi keçir. Üçüncüsü, eposda Qırat tayı-bərabəri olmayan, çox güclü atdırsa, Dürat nisbətən zəif və gücsüzdür. Dördüncüsü, Dədə Qorqud ən kamil ozandırsa, Koroğlu da ustad aşıq statusundadır. Bununla yanaşı, folklorşünaslıqda Qırat və Dürat zoonimlərinin «Kitab»dakı Ayğır at və Turu (Duru) at adları ilə təkcə forma deyil, həm də semantika baxımından yaxınlığı göstərilir» (Tanrıverdi Ə., 2012, s. 27).

Ə. Tanrıverdi fikrini əsaslandırmaq üçün Fikrət Xalıqovdan aşağıdakı sitatları gətirir: «Ayğır at ay və qır hissələrindən ibarət olmaqla mənaca Qırat leksemi ilə uyğunlaşır. Bu da bizə işığın, odun türk xalqlarının həyatında təsadüfi rol oynamadığını deməyə imkan verir. Coğrafi termin olan bozqır «boz torpaq» leksik vahidinin tərkibindəki qır sözü Qırat zooniminin mənasının əsasında durur. Atın rənginin torpağın rəngi ilə müqayisəsi bütün yaranmışların əzəli olan torpağa məhəbbətlə izah oluna bilər. Həm Qıratın, həm də Düratın su ilə bağlı mifoloji doğumu onların adlarının torpaqla müqayisəsi üçün əsas hesab edilə bilər. Dürat isə qırla müqayisədə bir qədər açıq, daha dəqiq, duru rəngli olması ilə bağlı verilən addır».

Ə. Tanrıverdi «Keçi başlu Keçər ayğır» ifadəsinin «Kitab»da iki dəfə işləndiyini və Bayındır xanın tövləsindən Dədə Qorquda verilmiş iki atdan birinin adı olduğunu qeyd edərək yazır ki, «Keçi başlu Keçər ayğır» zoonimik modelindəki «keçi başlu» ifadəsini təsadüfi hesab etmək olmaz. Çünki at başının keçi, qoyun, maral, dovşan kimi heyvanların başına bənzədilməsi qədim türk tarixi və etnoqrafiyası baxımından səciyyəvidir. Bu cəhət bir sıra mənbələrdə aydın şəkildə göstərilir (Tanrıverdi Ə., 2012, s. 42-43).

At başının keçi, qoyun, maral, dovşan kimi heyvanların başına oxşadılması hadisəsi Pazırık kurqanlarından tapılmış bəzi sənət əsəri nümunələrindən də məlumdur. Məsələn, həmin kurqanlarda aşkar edilən keçi və maral buybuzlu at başlıqları (maskaları), eləcə də keçi başlı, qanadları olan qoşa at fiquru deyilənlərə ən gözəl sübutdur (**Bax: Şəkil 118-120**). Bənzər hal, yəni atın buynuzlu təsvir edilməsi halı Midiya incəsənəti üçün də xarakterik olub (**Bax: Şəkil 116, 117a**). Eyni hala xalçalarda da təsadüf edilir (**Bax: Şəkil 117b**) Bu tip sənət əsərlərindən ən qədimi Azərbaycandan tapılan, Tunc dövrünə aid edilən və Qax rayonunun Tarix-Diyarşünaslıq Muzeyində sərgilənən dovşan başlı at fiqurudur (**Bax: Şəkil 122**).

Seyirçilərə yanlış olaraq, maral fiquru kimi təqdim edilən bu fiqurun maral olmadığı o dəqiqə gözə dəyir və o, dovşana daha çox oxşayır. Amma

dovşan da deyil, çünki, boynu çox uzundur və atın boynu kimi irəliyə doğru əyilir. Yəni başındakı dovşan qulaqlarını xatırladan iki element olmasa, atı daha çox xatırladır. Bütün bunlar, kökündə hansısa mifoloji bir təsəvvürün durduğu qədim bir adət-ənənin var olduğundan xəbər verir.

Osmanlı sultanlarının təşkil etdikləri atla icra edilən oyunlar barədə dövrümüzədək ulaşmış bəzi məlumatlar bu adət-ənənənin türklərdə orta əsrlərdə də davam etdiyini göstərməkdədir. E. Esin yazır ki, bu oyunlar süvarilərin və atların çeşidli maska, cild və kürklərdən istifadə edilməklə, fərqli heyvanların qılığına girilməklə oynanırdı. «Necə ki, «Tühfət ül-Mülak»da buynuzlu maska taxmış bir savaşçıyla qoyun cildinə bürünmüş bir atı təsvir edən bir rəsm vardır. Öküz və ya qoyun maskası taxmış bir başqası fil qılıqlı bir ata minməkdədir. Vərəq 238a - da isə binici bir aslan maskası taxmış, at ise yene qoyun qılığındadır» (Emel Esin, 2003, s. 266).

Beləliklə, təsviri və dekorativ-tətbiqi sənətimizdə, o cümlədən xalçalarımızda atın müxtəlif mifoloji məzmunlu təsvirlərinə rast gəlirik. Onlar qarşımıza bəzən realistik səpgili təsvirlər formasında, bəzən isə naxış şəkli almış bəzək elementləri şəklində çıxır. Damğaya çevrilmiş at və ya atlı süvari məzmunlu işarələrə də rast gəlinir ki, bu sırada Orxon-Yenisey yazılarında «t» səsini ifadə edən damğanı ilk sırada qeyd etmək lazımdır. Ümumilikdə isə həmin yazılarda bu tipli üç işarə məlumdur (Emel Esin, 2003, s. 281).

E. Esenin yazdığına görə, «Türk atları aid olduqları boyların damğalarını daşıyardılar… Professor Uzunçarşılı «Osmanlı tarixi» adlı əsərinin girişində bir bölümü Oğuz damğalarına ayırmışdır. Bu damğalardan biri bizi mövzumuz baxımından bizi olduqca maraqlandırmaqdadır. Bu damğa bəzi Türk boyları ilə birlikdə xüsusilə ala yond (ağ-qara, yəni ala at) yetişdirməklə məşğul olan Ala Yondlu oğuz boyunun damğasıdır». Alim bildirir ki, həmin damğa Əli Yazıçıoğlunun «Səlcuqnamə»sində qeyd edilmişdir. O daha sonra ayrı-ayrı müəlliflərin, o cümlədən 11 Türk at damğasının rəsmini vermiş Liu-Mau-Tsai tərəfindən təqdim edilən damğaları təqdim edir (Emel Esin, 2003, s. 281).

At Azərbayvanın qədim və orta əsrlər daş plastika sənətində də geniş yayılmış motivlərdəndir (**Bax: Şəkil 113**). Bunların içərisində hələlik ən qədimi Cənubi Azərbaycanın Maku şəhərindən tapılan gildən düzədilmiş at fiqurudur (e.ə. II minillik). Onun üzərində gül - çiçək təsvirləri ilə bəzədilmiş çul rəsmi xüsusi diqqət çəkir. Ümumilikdə isə, daşdan yonulmuş at və qoç heykəlləri (Бретаницкий Л., Веймарн Б., 1976, s. 251; Пчелина Е. Г., s. 115) Cənubi Qafqaz, Anadolu və Şimali İran ərazilərində sıx-sıx rast gəlinən, əsas qrupunun tarixi XIII-XIX əsrlərə aid edilən zoomorfik qəbirüstü sənət nümunələridir (Халилов М., 2003; Казиев А. Ю., 1954, s. 31). Onlardan bir çoxu böyük ölçülərə çatır, bəziləri sxematik və ya kobud şəkildə daşdan düzəldiliblər, ancaq məharət və böyük ustalıqla düzəldilmiş variantlara da rast gəlinir. Onlarda yazılara və bəzi məişət səhnələrinə rast gəlinir (Ашурбейли Б., 1959, s. 72-73). Yazılar əsasən ərəb qrafikası ilə türk və fars dillərində, eləcə də yanlış olaraq «erməni yazısı kimi» təqdim edilən alban qrafikası ilə alban (qıpçaq) və tat dillərində olur. Alban yazılarının yanlış olaraq erməni yazısı kimi qəbul edilməsi bu heykəllərin guya ermənilərə aid olduğu

barədə səhf fikrin formalaşmasına (Пчелина Е. Г., 1940, s. 243-251) gətirib çıxarmışdır.

At və qoç heykəlləri (**Bax: Şəkil 126**) ilə bağlı elm aləminə ilk məlumatı 1825-ci ildə Eduard Eyxvald vermişdir. O eyni zamanda Lori çölündə gördüyü qoyun və at fiqurlarının rəsmlərini də nəşr etdirməyi unutmamışdır. Daha sonrakı məlumatlar isə isə fransız geoloqu Dyubua de Monpereyə aiddir. O, «Voyage autour du Caucase» adlı əsərində bu haqda da xeyli bəhs edib. Bu sırada Perrot et Çipiezin də adını xüsusi çəkmək lazımdır. O da özünün «Histoire de la Societe nationale des l'antiquiterast» adlı əsərlərində (V cild, səh. 170) eyni məsələyə toxunub. Alman arxeoloqu Artur Milxqofferin əsərlərində də («Archäologishe Zeitung» və «Bulletin de la Societe nationale des antiquares de France») at və qoç heykəlləri barədə çox sayda məlumata rast gəlirik (Пчелина Е. Г., 1940, s. 243-251) .

Fikrimizcə, qəbirlərin üzərinə at və qoç heykəllərinin qoyulması bir yandan bu heyvanların kurqan qəbirləri üzərində qurban kəsilməsi ayininin simvolik davamı keçirilə bilərsə, digər yandan da hər iki heyvanın qədim türk mifologiyasında dünyalar (yuxarı, orta və aşağı) arasında mediator funksiyasını yerinə yetirməsi ilə bağlıdır. Atın dünyalar arasında mediator funksiyasının izlərinə Rəşidəddin «Oğuznamə»sində rast gəlirik:

«Oğuz Qara Xulunun, yəni Qaranlıq ölkənin sərhəddinə gəlib çatanda o qədər zülmət idi ki, oraya yol tapmaq çətin idi. Oğuz öz yaxınları və ağıllı adamlarla məsləhətləşsə də, bir nəticə vermədi. Qara Suluk həmişə belə çətin işlərdən həmişə çıxı yolu tapan atasının yanına yollandı. O, düşdükləri bu ağır vəziyyəti atasına danışdı. Luş Xoca dedi: «dörd qulunlu madyan və doqquz qoduqlu eşşək ayırıb adamları mindirin. Qaranlıq ölkənin girişində əvvəl qulunlarla qoduqları bağlayın. Qoy onlar qaranlığa girib özlərinə lazım olan qədər getsinlər. Elə ki, madyanlarla eşşəklər geri qayıtmağa başlayacaqlar, öz balalarına olan sevgi və onların qoxusu onları gətirib çıxaracaq, beləliklə adamlar da sağ salamat qayıdacaqlar».

Qara Suluk bütün bunları Oğuza danışdı. Bu yol Oğuzun xoşuna gəldi və onu qəbul eydi. Luş Xocanın məsləhəti ilə onlar qaranlığa firdilər və üç gün, üç gecə zülməy içində yol getdilər. Bir müddətdən sonra sağdan və soldan səslər eşidildi: «Kim bu zülmətdə bir şey tapıb özünə götürsə bayıra çıxan kimi bunun peşimançılığını çəkəcək, amma bir şey götürməyən də peşiman olacaq».

Gedənlərin çoxu özü ilə heç nə götürmədi. Amma bəziləri xırda-para şeylər götürmüşdülər. Madyanların köməkliyi ilə zülmətdən çıxanda gördülər ki, götürdükləri şeylər qiymətli daş-qaş imiş. Ona görə götürənlər də peşiman oldular, heç götürməyənlər də» (Rəşidəddin F., 1992, s. 18-10).

Kurqanlarda xan, bəy və alpların atları ilə birlikdə dəfn edilməsi, daha sonrakı dövrlərdə isə qəbirlərin üstünə at heykəlinin qoyulmasının başqa bir mifoloji anlamı da var. Söhbət Türk əfsanələrində izinə sıx-sıx rast gəldiyimiz ölüb-dirilmə və dirilmənin atın köməkliyi ilə baş verməsi motivindən gedir. B. Ögəl yazır ki, Türk mifologiyasında dirilmə adi, yəni sıradan insanlar üçün deyil, alplar və igidlər üçün dilənmiş və istənmişdir. Atlar savaşda və məişətdə igidlərin ən yaxın sirdaşları olduğu üçün ölən igidləri də məhz atları dirildir və ya da diriltmək üçün

əlindən gələn hər şeyi edirlər. Bu səbəbdən də igidlər ölərkən atları ilə birlikdə gömülmək istərlər.

V. Radlovun topladığı mifoloji süjetlərin birində igidlərdən birinin ölkəsini ələ keçirən Sun Sarı Alpdan və igidin ona aşiq olan bacısından söhbət açılır. Qız ona mane olmasın deyə qardaşını öldürmək qərarına gəlir. Özünü xəstəliyə vuraraq əlacının Tanrıya məxsus Göy quyruqlu qurdun ciyərində olduğunu bildirir. Yalnız onun ciyərini yeyəcəyi halda sağalacağını deyir. Qardaşı bacısına əlac etmək üçün qurdla savaşmalı olur. Qurd oğlanı yaralayır, sonra da bıçaqla kəsərək öldürür. Lakin sahibinin köməyinə gələn atı igidi dirildir.

Başqa bir süjetdə isə yolda savaşaraq yaralanan və ölən başqa bir igiddən söz açılır. Atlarından biri onun başı üzərində keşik çəkir, digəri isə onun bir xan qızı olan arvadına xəbər çatdırır. Atla xan qızı gələrək igidi dirildir və birlikdə evə dönürlər.

Bənzər motivlə «Manas» dastanında da rastlaşırıq. Dastanın «Ər-Gökçə» bölümündə atın uçduğunun və savaşdığının, ölən Ər-Gökçənin intiqamını almaq məqsədi ilə düşmənin Dəmir sarayını uçurduğunun, sonda da ölən sahibinin yanına qayıdaraq onu diriltməsinin şahidi oluruq.

Mövzumuz baxımından «Ak- Kübek» dastanı da böyük maraq kəsb edir. Bu dastanda igid torpaqdan güc almaq üçün özünü atı ilə birlikdə məzara gömdürür və bir həftə sonra məzarı açdıraraq çölə çıxır (Ögel B., 1995, s. 587-588).

2.4. Qoç və dəvə

Qədim türk mifologiyasında at kimi qoç da dünyalar arasında mediatorluq funksiyasını ifa edir. Bu təsəvvürün izlərinə «Məlikməmməd» nağılında da rast gəlməkdəyik:

«Qız dedi:

-İndi ki, razı olmursan, bax bu dediklərimə qulaq as. Kəndiri kəsəcəklər, yenə quyunun təkinə düşəcəksən. O vaxt döyüşə-döyüşə iki qoç gələcək; biri ağ, biri qara. Ağ qoç qara qoçu qovacaq, onda atıl min ağ qoçun belinə. Ağ qoçun belinə minən kimi, işıqlı dünyaya çıxacaqsan. Qara qoça minsən, qaranlıq dünyaya düşəcəksən.

Məlikməmməd qızın dediklərinə qulaq asandan sonra, onun belinə ip bağladı, qızı yuxarı çəkdilər. Kiçik qız quyudan çıxanda qardaşları ağılları başlarından çıxdı, dedilər:

-Məlikməmməd kiçik qardaş olduğu üçün gözəl qızı özünə götürəcək.

Qardaşların paxıllığı tutdu, yarı yolda Məlikməmmədin kəndirini kəsdilər. O, şappıltıynan quyunun təkinə düşdü.

Quyuda Məlikməmməd bikef oturmuşdu. Bir də gördü ki, qız deyən ağ qoçnan qara qoç budu, döyüşə-döyüşə gəlir. Məlikməmməd o saat sıçrayıb ağ qoçun belinə mindi. Amma ağ qoç onu qara qoçun belinə tulladı. Qara qoç da Məlikməmmədi götürüb qaranlıq dünyaya apardı…» (Məlikməmmədin nağılı).

Şəkil 126. Qoç heykəli (Qarabağ VII əsr)

Məlum olduğu kimi, xalçalarımız üzərində tək və cüt halda tez-tez rast gəlinən elementlərdən biri də qoç başlarının sxematik təsvirləridir. «Bu elementlərə, əsasən, XVIII-XIX əsrlərdə toxunmuş Quba bölgəsinin "Pirəbədil", Qarabağın zili, "Buynuz" adlanan və Qərbi Azərbaycanın İrəvan qrupu xalçalarında rast gəlmək olar. Qarabağın zili adlanan xalçası istisna olmaqla, adı çəkilən digər xalçalar xovludurlar. Bu xalçalarda qoçbaşı ornamentlərinin verilməsi, əlbəttə ki, təsadüfi olmamışdır. Bunu böyük tarixi ənənənin davamı kimi dəyərləndirmək olar.

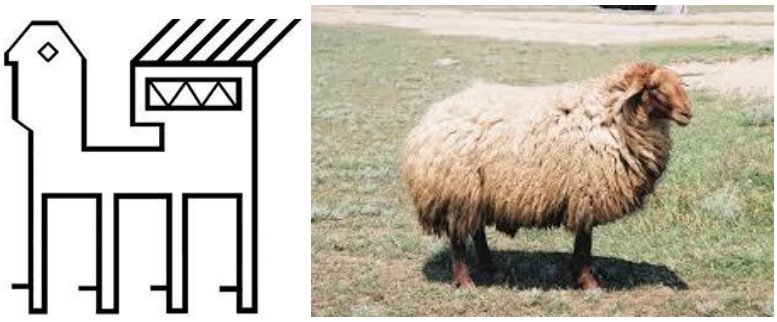
Ümumiyyətlə, qoç və ya onun buynuzları ilə bağlı elementlərə həm xalçalarda, həm də Azərbaycan xalqına məxsus digər maddi-mədəniyyət nümunələrində, o cümlədən memarlıq abidələrimizin bəzək elementləri içərisində rast gəlmək mümkündür (**Bax: Şəkil 32, 127a**). Xalçaçı rəssam M. Hüseynova bəzi naxış elementlərinin qoyunu ifadə etdiyini (**Bax: Şəkil 127b**) söyləməkdədir (Hüseynova M., 2015, s. 211, şək. 534, 535).

Belə ki, əgər tarixə ekskurs etsək, qoçla bağlı təsəvvürlərin izlərini erkən tunc dövrünə qədər uzandığını görə bilərik. Qeyd olunan dövrdə qoça olan xüsusi münasibəti özündə ehtiva edən abidələr sırasına ilk öncə Qobustan qayaüstü təsvirlərini aid etmək olar. Qobustanın Kiçikdaş dağındakı 15 saylı daşın şərq səthinin üzərində qoyun və qoç təsvirləri verilmişdir. Heyvanların fiqurları ayaq üstə, profildə, korpusları sola tərəf istiqamətlənmişdir. Hər iki heyvanın gövdələrinin yuxarı hissələrində, döşlərindən budlarına qədər iki paralel dalğavari xətt çəkilmişdir (Cəfərzadə İ., 1999, s. 112). Təbii ki, həmin təsvirlər qaya parçası üzərinə cızma və sürtmə üsulları ilə həkk edilmişdir.

Erkən tunc dövründə qoçun inanc obyektinə çevrilməsini arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar olunan digər maddi-mədəniyyət nümunələri də təsdiq edir. Belə ki, dediklərimizə misal olaraq, 1956-cı ildə Kültəpə abidəsindən tapılan qoyun fiqurunu göstərmək olar. Bu fiqurun burnu bir qədər dəyirmi olub, qoyun burnuna

oxşayır. Buynuzları və üç ayağı sınmışdır. Gözləri cızma dairələrlə, burnu kiçik deşiklə ifadə olunmuşdur. Həmin fiqurun başı əvvəlkilərdən fərqləndiyi və qoyuna oxşar olduğu üçün o, qoyun fiquru hesab edilmişdir (Həbibullayev O. H., 1959, s. 73). Bu fiqur Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyinin ekspozisiyasında nümayiş etdirilir» (Quluzadə N. V., 2016).

Şəkil 127a. Azərbaycan xalçalarında rast gəlinən müxtəlif formalı qoç buynuzu naxışları



Şəkil 127b. Qoyun təsvirinin Azərbaycan xalçalarında rast gəlinən naxış forması (M. Hüseynova)

S. Aşurova və F. Osmanova istinad edən N. Quluzadə yazır ki, «1964-cü ildə I Mişarçay abidəsindən də gildən qoyun fiquru tapılmışdır. Həmin fiqur erkən tunc dövrünə aid mədəni təbəqədən tapılmışdır (Osmanov F. L., 1980, s. 30). Digər qoç fiqurları isə Naxçıvanın I Maxta abidəsindən aşkar olunmuşdur. I Maxta yaşayış yerindən əldə edilmiş daş qoç fiqurlarının analogiyasına rast gəlinməmişdir (Aşurov S. H., 2004, s. 33).

Erkən tunc dövründən başlanan xırdabuynuzlu heyvan fiqurlarının hazırlanması ənənəsi orta əsrlərə kimi davam etmişdir. Belə ki, İsmayıllı rayonundakı Mollaisaqlı kəndi və onun ətrafında yerləşən antik və orta əsrlərə aid yaşayış yerlərinin birindən əldə edilmiş tapıntılar içərisində qoyun fiquru daha böyük əhəmiyyət kəsb edir. O, kiçik olub, bir növ, qoyun fiqurunu xatırladır (Osmanov F. L., 1980, s. 85).

Xırdabuynuzlu heyvanlara olan etiqadın izini müxtəlif dövrlərə aid qab və bəzək əşyalarının, o cemlədən Manna və Midiya dövrünə aid buynuz formalı qədəhlərin, eləcə də skiflərə aid eyni tipdən olan məişət əşyalarının qoç və ya ona aid bədən üzvləri ilə bəzədilməsində görürük (**Bax: Şəkil 128-130**). Belə arxeoloji materiallardan biri Mingəçevir qazıntıları zamanı tapılmış qoç başına bənzər iki tutacağı olan gümüşü inkrustasiyalı daş qabdır (Казиев С. М., 1949, s. 24). Digər buna oxşar, lakin inkrustasiyasız qab 1960-cı ildə Goranboy rayonundan tapılmışdır. Mingəçevir tapıntısından fərqli olaraq, sonuncu qabın qoç başı ilə tamamlanan yalnız bir tutacağı var. Hər iki qab son tunc və erkən dəmir dövrünə aid olunur (Исмаилов Г. С., 1973, s. 90-101).

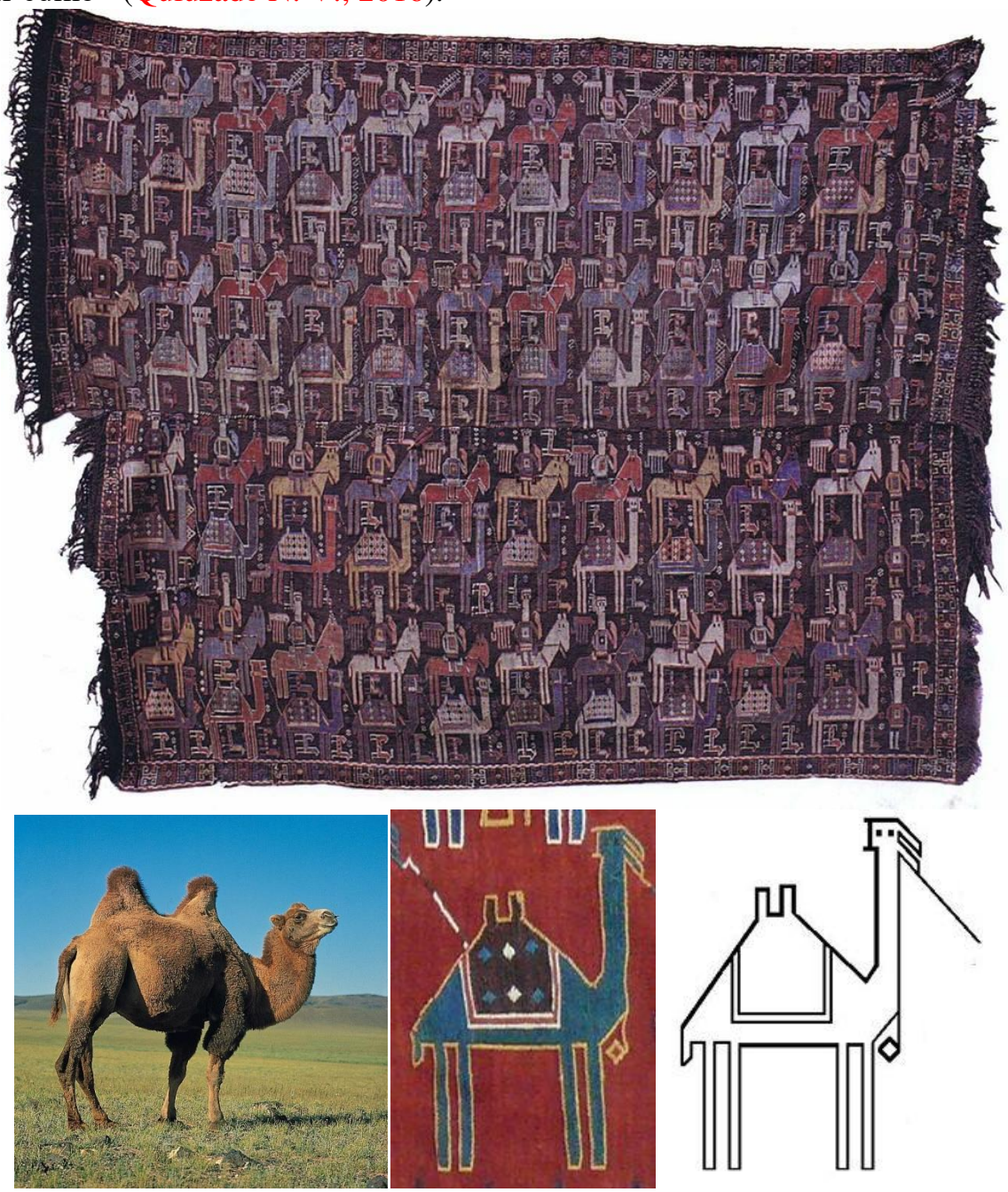
Şəkil 128. Qoç başlı qədəh (Manna incəsənəti nümunəsi, e.ə. IX-VIII əsrlər)

Şəkil 129. Qoç başlı qədəh (Midiya incəsənəti nümunəsi, e.ə. VII-VI əsrlər)

Şəkil 130. Qoç başlı qədəh (Skif incəsənəti nümunəsi, e.ə. VI-V əsrlər)

Son tunc və erkən dəmir dövründə qoç inancının əlamətlərini bəzək əşyalarında da müşahidə etmək mümkündür. Belə əşyalardan biri 1933-cü ildə Xocavənd rayonunun Dolanlar kəndi ərazisindən təsadüfən tapılmış sonluqları qoç başı ilə tamamlanan tunc bilərzikdir (Минкевич-Мустафаева Н. В., 1949, s. 50-70, 52-53). Maraq doğuran digər tunc bəzək əşyası isə başlığı qoç buynuzu şəklində spiralvari burulmuş tunc sancaqdır. Həmin sancaq 1926-cı ildə Naxçıvanda – Qızılburun abidəsində aparılan arxeoloji qazıntılar zamanı aşkar

olunmuşdur. Oxşar baş bəzəyi Mingəçevirdə (Sadıqzadə Ş. H., 1971, XX tablo, 12-ci şəkil) və İsmayıllıda (Quluzadə N. V., Ağayev G. C., 2012, s. 56) da qazıntılar aşkar edilib» (Quluzadə N. V., 2016).



Şəkil 131. Qarabağ qrupuna aid Şəddə (Azərbaycan, XVII əsr. Hüseynova M., s. 169, il. 62)

Xalçalarımızda sıx-sıx rast gəlinən motivlərdən biri də dəvə motividir. İlk izlərinə e.ə. IV-III minilliklərə aid qayaüstü təsvirlərdə rastlanan həmin motivə Qarabağ qrupuna aid şəddə (Azərbaycan, XVII əsr) üzərində də rast gəlmək mümkündür. Burada qoşa bürclü dəvələrin naxış-təsvirləri (**Bax: Şəkil 131**) ilə üzləşirik. Xalçalarımızda tək bürclü dəvələrin də əks edildiyini (**Bax: Şəkil 132**) görürük. Beləliklə, xalçalarımızda şahidi olduğumuz bir çox təsvir, naxış və damğalar kimi dəvə təsvir və naxışlarının da son Eneolit-ilk Tunc dövrlərinə qədər

uzanmaqdadır. Şübhəsiz ki, ulularımız dəvəni dekorativ-tətbiqi sənətimizə sadəcə gözəllik və ya yaraşıq üçün gətirməmişlər. Burada da digər hallarda olduğu kimi əsas səbəb rolunda kökü minilliklərin dərinliklərinə qədər uzanan əski mifoloji inanclar və baxışlar sistemi çıxış etməkdədir. Təsadüfi deyil ki, dəvə əski türklərdə, eləcə də sonrakı dövrlərdə Səlcuqlu və Osmanlılarda «xalq və dövlət ilə bənzəşmiş heyvandır». Mövzu ilə bağlı xüsusi maraq doğuran məqamlardan biri də adına əfsanə, rəvayət və dastanlarda, eləcə də Şimal türkləri arasında yayğın olan «Ağcaqanadın toxunmasıyala xəstələnən dəvəyə Oysul Atanın nə faydası olar» məsəlində «dəvələrin qoruyucusu və himayədarı» kimi rast gəldiyimiz «Oysul Ata» adlı bir personajın varlığıdır (Ögel B., 1995, s. 538-539).

Şəkil 132. Xovsuz xalça (Azərbaycan, XIX əsr. Hüseynova M., s. 169)

«Manas» dastanında yer alan aşağıdakı duadan göründüyü kimi bu personaj xeyirxah əyələrdən (himayəçi ruhlardan) biri hesab edilirdi və başqırd türkləri arasında «Oysul Baba» adı ilə məşhur idi:

Doğulduğun müqəddəs yerlər görünsün sənə hər dəm!
Sol yanında Oysul Baba, buğra (dəvə) yaratsın, Bakay!
Sol yanında Qoca Xızır, yatsın, baxsın, Bakay!

Qırğızlardan toplanmış «Ərkəm Aydar» adlı bir dastanda dəvənin südündən ölüləri dirildən şəfaverici dərman kimi söz açılmaqdadır. Həmin dastanda deyilir ki, bir gəncin bacısı xəstələnir. Qız gəncə belə deyir: «Mənə Allahu-Təalanın (Alda-Sağalanınq) ağ dəvəsinin südü lazımdır». Gənc həmin südü tapmaq üçün yola çıxır. Bunu eşidənlər ona «sən gedər-gəlməzə gedirsən» desələr də, o sözə baxmır. Ona bildirirlər ki, «Allahın dəvəsinin südü bir bulaq kimi axır. O süd ölüləri diriltmək gücünə sahibdir. Amma həmin dəvəni görən adam dərhal ölür. Yalnız gərək dəvə yatanda süddən götürəsən və dərhal da oradan qaçasan». Gənc axtara-axtara dəvəni tapır süddən götürərkən dəvə ayılıb onu dişləri ilə tutur. Oğlan onun çənəsini qıraraq xilas olur və qaça bilir. Vətəninə dönüb bacısını sağaldır.

Yenə qırğızlardan toplanmış yemək sonrası bir duada belə deyilir: «…Ey Kudayım (Tanrım), Bizi ondur (?), səkiz dəvəni balalat (çoxalt), səkkiz gəlini hamilə qıl!... Üysüb Konğrat boyunun dəvələrindən ver!... Allahu Əkbər!...».

Uyğur mətnlərində rast gəlinən «Dəvə qarı olsa, bunkal qarı olar» məsəli də maraq doğurur. Aşağıdakı tapmaca astral təsəvvürlərlə səsləşməsi baxımından həmin məsəldən az müraq doğurmur: «Yel kimi gedən yeddi dəvə, onu görən kimdir? Cavabı: Yeddi qardaş bürcü (Ögel B., 1995, s. 539).

B. Ögəl «Türk Kültür Tarihinə Giriş» adlı əsərinin IX cildində A. İnandan sitat gətirərək «köksü dəvə dərisindən yapılmış qopuz»a toxunur və yazır ki, İslamı ala-yarımçıq qəbul etmiş qırğızlar öz qopuzlarını öyərkən «Çöldə yalqız bitən tobulğu yaylı, yelmə dəvəsinin dərisindən kökslü qopuzum» deyərmişlər (İnan A.,, 1945, s.144).

Türklərdə dəvə qurbanı da geniş yayılmışdı. «Manas» dastanından aşağıdakı sitat dəvənin məhz Kuday (Tanrı) eşqinə kəsildiyini göstərir: «Semetey, övladım, dəvə anası xallı dişi dəvəni (töö anesi çaar ingən) alıb, Tanrı (Kuday) yolunda boğazlayaq» (İnan A., 1968, s. 142).

1.3. Aslan və digər yırtıcı heyvanlar

Türk dekorativ-tətbiqi sənətində, o cümlədən skif incəsənətində, eləcə də xalçalarımızda yırtıcı heyvanların ot yeyən heyvanları, ən çox da aslanın atı parçalaması motivi çox geniş yayılmışdır (**Bax: Şəkil 133-136**). Elmi ədəbiyyatda bu motivdən çox zaman «Heyvanların mücadiləsi» deyə bəhs edilməkdədir. Şübhəsiz ki, sözügedən motivin də digər motivlər kimi özünəməxsus mifoloji kodları vardır və onları çözmədən ulu babalarımızın bizə miras qoyduğu qədim «mesaj»ı sona qədər anlamaq və çözmək mümkün deyildir.

Bəri başdan qeyd edək ki, əfsanə və dastanlarda, qurd və aslanı hesaba almasaq, vəhşi heyvanlar haqqında çox az informasiyaya sahibik. B. Ögəl təsadüfən qeyd etmir ki, Qaplan və Bars erkək cocuqlara verilən adlar dışında maldar türklərin ənənələrində böyük yerə sahib deyildir. Məsələn, Alp Ər Tonqa dastanının qəhrəmanının adındakı «Tonqa» (xallı bəbir) bir qaplan (pələng) növüdür. «Orta Asiya, Koreya, Mancuriyada çox böyük bir qaplan cinsi yaşamaqdadır. Bunlar Hindistandakı «Felix tiqris» deyilən pələnglərdən fərqlidir. Orta Asiya qaplanları daha çox türklərin «bars» adlandırdıqları pars cinsindən (Felix uncia) deyilən heyvanlardır. Bunların «Felix irbis» deyilən cinsinə də türklər «yolbars» deyirlər. Türklər bunları əksər hallarda qarışıq salmışlar. «Babur» və ya «bəbir» isə türkcəyə farscadan keçmiş sözlərdir. Bunlardan başqa Orta Asiya ilə Altay vadilərində «Felix ocreata, F. Linix, F. Manual» deyilən böyük vəhşi pişik və vaşaqlar da vardır. Hun məzarlarında qaplan motivinə çox ratlanır (Ögel B., 1995, s. 535).

Şəkil 133. Atı parçalayan aslan (Skif incəsənəti)

Şəkil 134. Atı parçalayan aslan (XIX əsrə aid Qacar xalçası, 175x118 Cleviland Museum of Art)

Alim sözügedən heyvanlarla əlaqədar Türk folklorunda qeydə alınmış aşağıdakı örnəkləri təqdim etməkdədir:

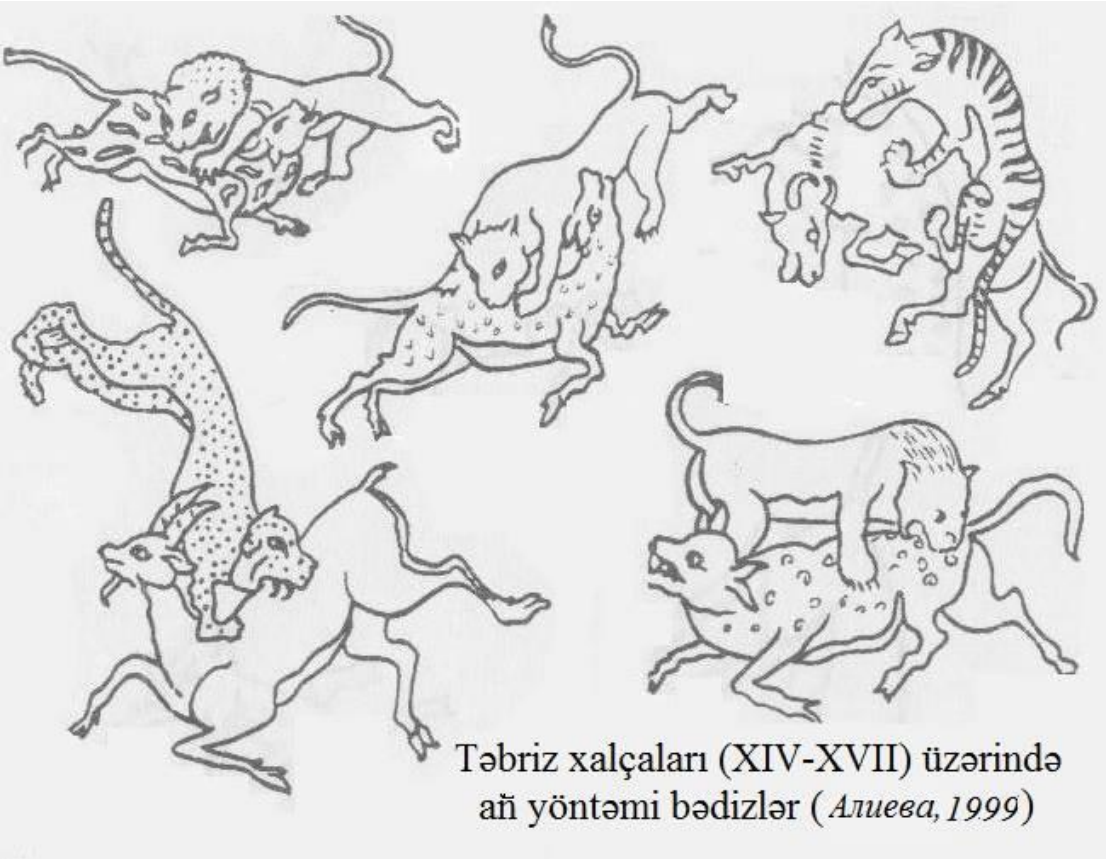
1. Yolbarsın igidə ağıl verməsi: «…Yolbars igidə məsləhət verir: «Div (Yılbegen) səni öldürəcək. Ancaq Tanrı (Kuday) yazmazsa, səni öldürə bilmə», - deyir. Quranı başına qoyur. Div igidi görüncə, - «Sən mənim damadımsan», - deyir və ona gül verir… Sonra igid xanın yerinə keçib xan olur».

Şəkil 135. Üzərində çöl atının aslan tərəfindən parçalanması motivinin də yer aldığı Azərbaycan xalçası (XVIII əsr)

2. Yolbars, ayı və aslan. Yolbars qutlu bir heyvan kimi divlə (Yılbegen) ilə qarşılaşmaq məqsədilə yola çıxmağa hazırlaşan igidə deyir: «İgid, divə çatmaq üçün 7 gün yol gedəcəksən. Yolda ayı, aslan və yolbars görəcəksən.

Onların üzünə baxmadan yoluna davam elə». Ancaq yolda yolbars gəncə yaxınlaşıb ona məsləhətlər verir, qutlu (müqəddəs) bir heyvan kimi çıxış edir.

3. Qaplan dərisinə bürünmüş dərvişlər. «Qaplan dərisi geyənlər, gəlin, gəlin, duruşalım!..». Koroğlu belə deyərdi. Anadoluda, özəlliklə də İstanbulda keşidləri təsvir edən miniatürlərdə aslan dərisinə bürünmüş dərvişlərə sıx-sıx rast gəlinməkdədir.
4. Aslanlar və vəhşi heyvanlarla yoldaş olma. «Kara-Kükül adlı igid səhrada aslan və ayılarla yoldaş oldu. Atası odun istədi, ayı ilə aslan ona odun gətirdilər və aş bişirdilər»…
5. Qoçu (Turfan) dağında qaplan yox! Uyğur mətnlərində rastlanmış bir atalar sözündə belə deyilir: «Qoçu dağında qaplan yox, quyu yox, balıq yox»… (Ögel B., 1995, s. 535-536).



Şəkil 136. Ot yeyən heyvanların yırtıcı heyvanlar tərəfindən parçalanması motivi XIV-XVII əsrlərə aid Təbriz xalçalarında (F. Ağasıoğlu, 9 Bitik, IV bitik)

F. Ağasıoğlu özünün «9 Bitik» əsərinin hələ çap olunmamış IV bitiyində skif incəsənətində rast gəldiyimiz «heyvanların mücadiləsi» motivinə toxunaraq bu motivin çox-çox sonrakı əsrlərə aid türk xalçalarında da davam etdiyini yazır və fikrini əsaslandırmaq üçün Dağıstanda toxunmuş bir xalçadakı maral-qrifon qarşıdurmasını, eləcə də XIV-XVII əsrlərə aid Təbriz xalçalarında rast gəlinən «aslana yaxalanmış geyik, təkə, sığır» motivlərini misal çəkir. «Göründüyü kimi,

ayrı-ayrı çağlara aid olan bu örnəklərin arasında minillərlə zaman fərqi vardır, ancaq ana xətt dəyişməz qalmışdır. Deməli üzərində anq yöntəmi bədizlər (heyvan üslublu naxışlar – B. T., Y. Ö) olan 500 illik Təbriz xalçaları kimi, 2500 il öncə toxunmuşu da bugünəcən qalsaydı, eyni mənzərə ilə qarşılaşacaqdıq. Təəssüf ki, kurqan altında buz bağlamış layda salamat qalmış Pazırıq xalı-xalçasından fərqli olaraq, Azərbaycan xalçasının ömrü elə uzun olmayıb» (Ağasıoğlu, IV bitik, s. 253).

Bütün bu motivlər içərisində ən yayğın olanı, yuxarıda qeyd edildiyi kimi, aslanın (şirin) atı parçalaması motividir ki, bu motivə «Kitabi-Dədəd Qorqud»da, daha dəqiq desək, «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»da da rast gəlməkdəyik ki, bu da sözügedən motivin mifoloji kodlarını anlamağımıza yardımçı olur. Dastanda oxuyuruq:

«Xanım, br gün oğuzlar xəbərsiz otururkən yurdlarına düşmən gəldi. Onlar gecəylə qorxub köçdü. Qaçıb gedərkən Aruz qocanın körpə oğlu düşüb yolda qalır, bir şir tapıb götürür, bəsləyir...

Bir müddətdən sonra oğuz camaatı yenə öz yurduna qayıtdı. Oğuz xanın ilxıçısı gəlib xəbər gətirdi. Dedi: «Xanım, qamışlıqdan bir şir çıxır, sıçrayıb qaçmağı adam kimidir, atı vurub-basır, qanını sümürür».

Aruz dedi: «Xanım, bu bəlkə yerimizdən qaçanda düşub-itən körpə oğlumdur?»

Bəylər atlandılar. Şirin yatağı üzərinə gəldilər. Şiri qaçırıb, oğlanı tutdular. Aruz oğlanı evinə gətirdi. Şadlıq etdilər. Yemək-içmək oldu. Amma oğlanı nə qədər saxlayıb-ovundurdularsa, durmadı, şirin yataq yerinə qaçdı. Yenidən tutub gətirdilər.Dədəm Qorqud gəldi. Dedi: «Oğlum, sən insansan. heyvanla həmsöhbət olma. Gəl, yaxşı atlar min, yaxşı igidlərlə birgə çap! Böyuk qardaşının adı Qıyan Səlcikdir, sənin adın Basat olsun! Adını mən verdim, yaşını allah versin!»» (KDQ, 2004, s. 266).

Bu süjeti maraqlı edən daha bir xüsus var. Söhbət həmin süjetdə aslanın onqon rolunda çıxış etməsindən gedir. Aslanın onqon rolunda çıxış etməsi isə Bastaın Təpəgözə söylədiyi aşağıdakı sözlərdən anlaşılır:

Olduğum yer, yurdum mənim Günortacdır!
Qaranlıq gecədə yol azsam, ümidim Allahdır.
Böyük bayraq götürən xanımız Bayandır xan,
Döyüş günü öndə gedən qəhrəmanımız Salur Qazan.
Anamın adını soruşsan, – Qaba Ağacdır!
Atamın adını soruşsan, – Xaqan Aslandır!
Mənim adımı soruşsan, - Aruz oğlu Basatdır! (KDQ, 2004, s. 272).

Dekorativ-tətbiqi sənətimizdə, o cümlədən süjetli xalçalarımızda yayğın olan motivlərdən biri də aslanın öküzü parçalaması motividir ki, həmin motivin folklordakı paralelinə Güney Azərbaycandan toplanmış «Qara öküz» nağılında rast gəlirik. Bu nağılı maraqlı edən cəhətlərdən biri orada üç müxtəlif rəngli öküzdən bəhs edilməsidir:

«Bir gün vardı, bir gün yox idi. Bir yerdə bir meşəlik vardı. Bu meşəlikdə bir Şir Ağa, üç dənə öküz yaşardı. Öküzlərin biri ağ, biri sarı, birisi də gara idi. Her zaman bu Şir Ağa acıyanda öküzlərin birisini yemək onun könlündən keçərdi. Amma eleyə bilmirdi bu işə el qoysun. Sebebi de budur ki, öküzlərin üçü də əlbir ikən bir-birindən muğayat olurdu ve o Şir Ağanın gücü onlara çata bilmirdi. Ancaq Şir Ağa bunu anlamışdı ki, lazımdı bir düz-əməlli fikirləşsin.

Günlərin bir günündə Şir Ağa çox fikirləşəndən sonra ağlına belə bir zad gəldi ki, yaxşıdı bu öküzlərin arasına ayrılıq salım, bəlkə eliyə bilim, bunların birin yeyim. Meşəlikdə dolanan halda sarı öküzü görüb yavaş-yavaş ona yaxınlaşdı, dedi:

- İstəyirəm sənin xətrinə bir-iki söz danışam.

Sarı öküz Şir Ağaya baxıb dedi:

- Buyurun, Şir Ağa, buyurun, eşidirəm.

Şir Ağa dedi:

- Özün yaxşı bilirsən ki, bu meşəlikdə mən bir dənə şirəm, siz də üç dənə öküz. Burada mən taptığım tək canıma özümünkü olur. Amma siz taptığınız üç yerə bölünür. Sənin nəzərincə ikiyə bölünsə payın artıq olar, ya üç yerə?

Sarı öküz bir az fikrə getdi ve dedi:

- Bu ne sözdür, Şir Ağa? Bəllidir ki, iki yerə bölünsə, menim payım artar.

Şir Ağa dedi:

- Sağ olasan. Yaxşı düşünübsən. İstəyirəm deyəm ki, mən anlayanı bu ağ öküzün gözləri belə göstərir ki, razıdır sənin, ya da gara öküzün başına bir bela-mala gələ, sizi aradan apara. Sen özün yaxşı bilirsən aradan gedenin də payı galanlara yetişər. Ancaq isteyirəm deyim ki, sən razı olsan, men bu ağ öküzün qulağından yapışıb onun ağlını başına gətirərəm, nə başını ağrıdım, onu tutub yeyərəm. Həmişəlik qara öküznən sənin xəyalınız rahat olsun. Qaldı-getdi, o heç bizimlə bir yerdə yaşamağa yaraşmır.

Sarı öküz Şir Ağanın sözlərini eşidəndən sonra çoxlu fikrə getdi. Ancaq ağlına batan olub razılaşdı ki, Şir Ağa ağ öküzü tutub yesin.

Sonra Şir Ağa sevincək-sevincək getdi qara öküzün yanına. Gülə-gülə ona salam verib, kef-əhvalın soruşdu. Qara öküz də cavab verdi:

- Yaxşıyam, Ağa Şir, sağ olasan, ne əcəb olub ki, belə məhəbbətli olubsan.

Şir Ağa dedi:

- Bu sözündən xoşum gəlmədi. Mənim ele əvvəldən də sənə çoxlu məhəbbətim var idi, indi də məhəbbətimə göre sarı öküz ilə sənin sözünü danışırdım.

Qara öküz təəccüb ile dedi:

- Mənim sözümü, Şir Ağa?

Şir Ağa dedi:

Hə! Elə ikinizə də mərbut olan bir sözdür. Ona görə gəldim sən ilə də danışam. Düzün soruşsan, bir neçə gün olar ki, bu ağ öküzü ot yeyende çox höyül-höyül görürəm. Belə düşünmüşəm ki, öz haqqından artıq istəyir. Ancaq gəldim deyim ki, bu cür yeməyin qabağında bir-iki gün çəkməz ki, bir dənə ot-ələf bu meşəlikdə görməzsən. Axı insaf da yaxşı şeydir.

Sonra da sözünü bele qurtardı:

- Bilmirəm, mən, sən acından ölsən, ya da bizim bu sarı öküz acından yerdə qalsa, bax bu zəhnə aparan ağ öküzə nəmənə yetişəcək?! İndi mən sənin xeyrinə danışıram. Razı olsan, mən bu ağ öküzün bir boynun burub, ağlını başına getirrem. Nə başını ağrıdım, onu tutub yeyərəm. Ta həmişəlik sarı öküz ilə sənin xəyalınız rahat olsun. Qaldı-getdi, o heç, bizimlə bir yerdə yaşamağa layiq də déyil.

Qara öküz Şir Ağanın sözlərini eşidib çoxlu fikrə gedir. Xəyalında ağ öküzü yamanladı ki, əcəb anlamaz öküzdü. İş gör neçe olub ki, yoldaşa da etibar eləmək olmur. Sonra da özlüğündə razılaşdı ki, Şir Ağa ağ öküzü tutub yesin.

Şir Ağa qara öküzdən ayrılıb tələsə-tələsə gedib ağ öküzü tapdı. Yetişcək həmin başladı ağın-ağın ona baxmağa. Ağ öküz Şir Ağanı görən kimi canına qorxu düşdü. Anladı ki, Şir Ağa istəyir onu yesin. Gözünün qırağıynan oyan-buyana baxdı, sarı öküz ile qara öküzü görüb onları köməkliyə çağırdı. Amma gördü onlardan köməklik eləyən yoxdu. Day bilmədi ki, Şir Ağa onlarla sözünü danışıbdı. Şir Ağanın ki, xəyalı sarı öküzlə, bir de qara öküzün tərefindən rahat idi, dişlərini gıcıyıb bir dəfədə atıldı mindi ağ öküzün boynuna ve başladı onu budalamağa. Beləliknən bir neçə gün Şir Ağa ağ öküzün ətini yemeklə gününü keçirdi.

Bir neçə gün keçəndən sonra yenə Şir Ağaya aclıq güç gelir. Getdi bu fikrə ki, neyləsin, o qalan öküzlərin birini də yesin. Çox fikirləşənden sonra geldi qara öküzü tapdı, salam verib kef-əhvalın soruşdu, sonra da dedi:

- Mən belə xəyal elədim ki, ağ öküzün aradan getməsi səbəb olar, bu sarı öküzün ağlı başına gələr. Amma indi görürəm ki, bu ağlı başına gələn öküzə bənzəmir.

Qara öküz soruşdu:

- Nə olub, Ağa Şir?

Şir Ağa dedi:

- Bele çox nârahat olmuşam ki, heç bilmirəm sözümü necə deyim. Dünən gəlmişdi mənim yanıma. Utanmaz-utanmaz deyirdi ki, bu meşəlik təkcə mənimki olsa, onda çox yaxşı olar, həmişəlik yeməyim tapılar. Ağ öküz yox olandan bu qara öküz çox yemləyir. Qorxuram mənim yeməyimə qalmaya.

Qara öküz Şir Ağanın sözlərin eşidəndən sonra çoxlu narahat olub öz xəyalında dedi.

- Əcəb donquz öküzdür, mən yediyimi öz payımdan yeyirəm. Senin payına ki dəymirəm. Belə də gözü dar öküz olar!

Şir Ağa dedi:

- Hə... Mənim qara öküzüm, elə bil mən dediklerim senin acığına gəldi?!

Qara öküz dedi:

- Nə deyim, Şir Ağa, lap hirsimdən qulaqlarım titrəyir. İndi ki bu anlamaz sarı öküzün gözü mənim yem yeməyimi götürmür, razıyam sen onun ağlını başına gətireəsən.

Şir Ağa gülə-gülə dedi:

- Elə mən də bunu istəyirdim ki, sən razı olasan, mən onu ağıllandırım.

Bu danışıqdan sonra Şir Ağa qara öküzdən ayrılıb getdi sarı öküzün yanına və parıldayan gözlərin zillədi biçarə sarı öküzün gözlərinə. Sarı öküz Şir Ağanı görən kimi onun xəyalın oxudu, sonra da oyan-buyana göz dolandırıb, qara öküzü gördü

ki, durub uzaqdan baxır. Dili tutar-tutmaz onu köməkliyə çağırdı. Amma gördü qara öküz özünü eşitməməzliyə verib. Şir Ağa da yenə iti dişlərin göstərib, bir dəfə ilə hücum çəkib, sarı öküzü basdı ve onu yaralayandan sonra yemeye başladı. Qara öküz də bir az tamaşa eləyəndən sonra çıxdı getdi otlanmağına

Bir neçə gün keçdi, yenə Şir Ağaya aclıq zor geldi. Bu dəfə də düşdü qara öküzün yeməyinin fikrinə. Amma Şir Ağa gördü ki, qara öküz bu günlərdə ondan iraq gəzir. Meşəliyi çox dolanandan sonra gəldi qara öküzü tapdı.

Qara öküz başın salmışdı aşağı, yemlərin yaxşısını axtarıb tapırdı. Birdən gözü sataşdı Şir Ağaya, dedi:

- Salam, Şir Ağa, indi elə senin fikrində idim. Öz özümə déyirdim ki, ay nə olaydı, Şir Ağanın da mənim kimi yediyi yem olaydı. Şir Ağa, görürsən burda necə gözəl yemlər var.

Şir Ağa qara öküzə ağın-ağın baxıb heç onun sözünə cavab vermeədi. Qara öküz öz qəlbində dedi:

- Allah xeyir eləsin, olmaya istəyir bu defə də məni tutub yesin.

Şir Ağaya dedi:

- Nə olub, Şir Ağa, danışmırsan.

Şir Ağa dedi:

- Nə olacaq, necə gündü dilimə ət dəyməyib. Sən özün yaxşı bilirsən ki, mənim aclığa heç davamım yoxdu. Nə başını ağrıdım, sözümü qoy açıq deyim, gəlmişəm seni yeməyə.

Qara öküz bu sözü eşitcək heəmin düşdü titrəməyə. Gördü ki, iş lap yaşdı. Meşəlikdə bir Şir Ağadı, bir de bu. Nə ayrı mal-heyvan var, nə də ki, bir köməkliyə gələn. Bu zaman xəyalından belə kéçdi ki, kaş sarı öküz ile ağ öküz indi sağ olaydılar. O iki dənə yoldaş sağ qalsaydılar, indi Şir Ağa bunu təkcə görüb yeməyin fikrinə düşməzdi. Çox peşiman oldu ki, niye onların yeyilməsinə keçən günlərdə razı oldu. Amma bunu da düşündü ki, daha peşman olmağın indi heç faydası yoxdur ve Şir Ağa onu yeyəcək. Üzünü Şir Ağaya tutub dedi:

- İndi ki, istəyirsən məni yeyəsən bir söz deyim, sonra ye.

Şir Ağa dedi:

- Sözünü tez de ki, acından ürəyim xarab olur.

Qara öküz uca bir səsle dedi:

- Ağ öküz yeyilən zaman mən yeyilmişəm!

Onun səsi meşəliyin hər yerini bürüdü və Şir Ağa da ağzının suyu axa-axa qara öküzü basmarlayıb yeməyə başladı. Deye bilərəm ki, indi də o meşəlikden qara öküzün səsi gelir:

- Ağ öküz yeyilən zaman mən yeyilmişəm!» (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 144-146).

Yuxarıda deyilənlər bir daha sübut edir ki, süjetli xalçalardakı motivlərin əslini əfsanə, dastan və nağıllarda axtarmaq, süjetli xalçalardakı təsvirləri həmin folklor nümunələrinə çəkilmiş illüstrasiya kimi nəzərdən keşirmək lazımdır. Hərçənd kiklassik şairlərimizin əsərlərinə həsr edilmiş süjetli xalçalara da rast gəlinir ki, bu da başqa söhbətin mövzusudur.

III Fəsil. Animistik məzmunlu təsvir, damğa və naxışlar

Fetişizm – maddi əşyalara itaətə əsaslanan dünyagörüşüdür. Belə ki, magiya mərhələsindən sonra fövqəltəbiiliyin xüsusi predmetlər vasitəsi ilə həyata tətbiqinə inam yaranır. Dua və əfsunlarla təbiətə təsir etməyin mümkünlüyü ilə razılaşan ulu əcdad işini daha sistemli qurmaq məqsədilə xüsusi sehirli vasitələr düşünməyə başlayır. Türk təfəkküründə fetişləşən varlıqlardan ilkini odun əldə edilməsi ilə yaranmışdır. Mağaralarda qalanan ocaqlar müqəddəsləşdirilərək nəslin davamlılığını bildirmişdir. Təsadüfi deyil ki, dilimizin məhsulu olan «ocaq» sözü arxetipik simvola çevrilərək əksər xalqlara keçmiş və eyni mənada işlənmişdir. Ümumiyyətlə, Azərbaycan xalqının nəzərində kiçik məişət əşyalarından tutmuş silahlara (ox, yay, qılınc), bulaqlara, təpələrə, qayalara kimi hamısı ilahiləşdirilib tarixin müxtəlif dönəmlərində insanların ümid yerinə çevrilmişdir. Nağıl və eposlarımızda bir silsilə sehirli əşyalar və vasitələr təsvir edilir ki, bunlar qeyri-adi işləri yerinə yetirir, möcüzələr törədir. Əvvəllər onların fetiş şəklində xalq arasında qəbul edildiyi şübhəsizdir" (Qafarov R, 2010, s. 16).

Mifoloji şüurun struktur mərhələlərindən bəhs edərkən onların hansının daha əvvəl funksional olduğunu söyləmək çətindir (Əliyev R.., s. 15). E.Taylor animizmi ən qədim mərhələ hesab edir (Тайлор, 1989, s. 33). Onun fikrincə, mifik düşüncədə Tanrı ideyası da, onun qavranması da animizmin nəticəsində meydana gəlmişdir. E. Taylorun animistik nəzəriyyəsini ayin və inamlara, kultlara əsasən inkişaf etdirən alman mifoloqu V. Manqardtın fikrinə görə, adət-ənənələr bir-biri ilə əlaqədə, sonra isə onları əhatə edən mühitə görə öyrənilməlidir (Тайлор, 1989, s. 35). "İlk dövr xalq ədəbiyyatının müəyyən mərhələsində əski insanlar hər bir təbiət hadisəsinin və əşyanın arxasında bir ruh görmüş, ata ruhları ayrı bir kateqoriya kimi yaratmış və ruhların şərəfinə qurbanlar kəsmişdir" (Тайлор, 1989, s. 211). O, ağac ruhuna olan inamı animistik təsəvvürün əsası hesab edir və fikrini ümumiləşdirərək yazırdı: "İlk inanca görə ağac yalnız meşə ruhlarının yaşadığı yer deyil, eyni zamanda ağacın həyatı ilə bağlı olan başqa ruhların mövcud olduğu yerdir (Тайлор, 1989, s. 35).

3.1. Həyat ağacı və doğum ilahəsi

M. Seyidov yazır ki, suya və bitkiyə (ağaca) inam türkdilli xalqların əski inamlar aləmi ilə bağlıdır. Su da, ağac da (Dünya ağacı) ilkindir. İnsan və həyat onlardan yaranmışdır (Seyidov, 1983, s. 118).

V. Radlov tərfindən yazıya köçürülmüş "Yaradılış" dastanlarının (Dünyanın yaranması haqqında) birində belə deyilir:

«…Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmşdı… Sonra yerdə doqquz budaqlı ağac bitirdi, hər budağın altında bir adam yaratdı ki, onlar doqquz insan irqinin ataları oldular. Erlik insanların gözəlliyini, xoş həyatını görüb Tanrı Qara xandan xahiş etdi ki, həmin insanları onun ixtiyarına versin. Qara xan vermədi. Erlik istəyindən dönmədi, insanları öz tərəfinə çəkməyə başladı. Qara xan insanların azğınlığını, Erliyə aldanmalarını görəndə onları özbaşına buraxdı. Erliyi isə yer altındakı qaranlıq dünyanın üçüncü qatına qovdu. Özü isə göyün on yeddinci qatını

yaradıb, oraya çəkildi. Mələklərindən birini insanları qorumaq üçün yer üzünə göndərdi…» (Cəfərov, 2004, səh 13).

Eneolit dövrünün sənət əsərləri içərisində gil və daş qadın heykəlciklərinin xüsusi yeri olmuşdur. Belə heykəllər tədqiqatçılar tərəfindən anaxaqanlıq dövründə qadına verilən yüksək dəyər və onun ilahiləşdirilməsi kimi qiymətləndirilir. İndiyə qədər Azərbaycan, Şərqi Anadolu və Cənubi Tükmənistan ərazisində yüzə yaxın belə heykəlcik tapılmışdır. Maraqlıdır ki, onların bir çoxunun qarın nayihəsində və ya bədəninin müxtəlif nahiyələrində ağac təsviri cızılmışdır (**Bax: Şəkil 137**).

Bu tip heykəlciklərin ən qədimi Sibirdəki Malta kəndin yaxınlığından tapılmışdır. Paleolit dövrünün yadigarı olan bu qədim sənət əsərini mütəxəssislər 23-19 min il əvvələ aid edirlər. Bu tapıntını özündə ən əski inancın izlərini daşıyan ən qədim Türk mədəniyyət və incəsənət nümunəsi hesab edə bilməmiz üçün əlimizdə çox tutarlı və təkzibedilməz iki fakt var. Bu faktlardan birincisi sözügedən heykəlciyin daşıdığı semantik yükün əski Türk mifologiyası ilə sıx bağlılığı, ikincisi isə həmin kənddən tapılmış sümük qalıqlarının DNT analizinin nəticələri ilə əlaqədardır.

Öncə birinci faktı gözdən keçirək.

Birinci fakt, artıq qeyd etdiyimiz kimi, həm Malta tapıntısının, həm də sonrakı dövrlərə aid bu tip əsərlərin qədim Türk mifoloji təsəvvürləri ilə sıx surətdə bağlı olmasıdır. Məsələ burasındadır ki, qədim türk miflərində ağac qadınla, doğum ilahəsi ilə birbaşa bağlıdır (Azərbaycan tarixi, 1994, s. 31-32).

Şəkil 137. Sibirdən və Türkmənistandan tapılmış Umay ana heykəlləri

M. Seyidov özünün «Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları» adlı monoqrafiyasında mövzu ilə bağlı çox maraqlı fikirlər söyləyərək bildirmişdir ki, «Son vaxtlara qədər Azərbaycanın bir çox yerlərində ağac pirləri olmuşdur. Həmin pirlər əsasən uşaq – doğum pirləri kimi də məşhurdur. Buraya doğmayan qadınlar övlad arzusu ilə gəlib tapınar, səcdəyə düşərmişlər. Ağacın doğum piri olması, onun həm dünya ağacının atributu olmasına işarədir, həm də bu inamın Umayla mifoloji əlaqəsinin təzahürüdür. Bizcə, ardıca və başqa ağaclara belə münasibət ağac onqonu ilə əlaqədardır, ağaca sitayişin əlamətidir. Bir çox axtarışlar göstərir ki, ağaca sitayiş ulu türkdilli xalqlarda ən çox yayılmış görüş olmuşdur. Bu məsələ ilə əlaqədar Ermitajdakı Altay qəbilələrinə aid edilən maddi-mədəniyyət nümunələri elmə xeyli maraqlı material verir. Eradan əvvəl 4-3-cü əsrlərə aid edilən həmin sənət nümunələri içərisində bir əl-üz dəsmalında şəkil xüsusi əhəmiyyət kəsb edir.

Həmin şəkildə ilahənin əlində müqəddəs ağac təsvir olunmuşdur. Dəsmal haqqında bəhs edən tanınmış rus tədqiqatçısı Qryaznova qeyd etmişdir ki, burada doğum və bərəkət ilahəsi və onun əlində ağac təsvir olunmuşdur. Dəsmaldakı təsvir sübut edir ki, qədim türklər, o cümlədən Altay türkləri ən qədim zamanlardan ağaca müqəddəs şey kimi baxırmışlar» (Seyidov, 1983, s. 37-38).

Mirəli Seyidovun sözlərinə görə, hətta bəzi abidələr göstərir ki, türk xalqları ağacı doğum və uşaqların hamisi olan ilahə ilə birgə təsəvvür etmişlər. Bu mifoloji baxımdan təbii haldır. Dünya ağacı bütün dünyanın, eləcə də yaradıcısı, hamisi sayılırmış. Belə inam hökm sürürdüsə, deməli, uşaqları himayə edən ilahə, yəni Umay təbii olaraq ağacla qoşa yad edilməli idi. «Məşhur türkoloq Radlovun türk xalqlarından topladığı ağız ədəbiyyatı materialları ona belə bir fikir yürütməyə imkan vermişdir ki, türk xalqlarının şifahi ədəbiyyatında ilahə Umayla ağac həmişə qoşa xatırlanmışdır və bu hal XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir. Alimin Sibir və Altay türklərindən topladığı materiallarda deyilir: Biz ilkin atamız Ülgendən törədiyimiz zaman bu iki çayın ağacı da Umay ilə bərabər göydən enmişdir» (Seyidov, 1983, s. 38).

Şəkil 138. Xalçalarımızda rast gəlinən doğum ilahəsi və həyat ağacı motivi

Şəkil 139. Qobustan təsvirlərində və xalça naxışlarımızda rast gəlinən doğum ilahəsi motivi

Şəkil 140. Doğum ilahəsinin Türk coğrafiyasının müxtəlif bölgələrindən əldə edilmiş təsvirləri

Bu sitatdan göründüyü kimi, qədim türklər ağacın doğum ilahəsi Umayla birgə endiyinə inanmışlar. Bütün bu faktlar sözügedən inamın məhz türk düşüncə tərzi ilə bağlı olduğunu və həmin düşüncə tərzinin də ən azı Eneolit dövründə formalaşdığını sübut edir. Deməli, bu heykəlciklər qədim türk doğum ilahəsi Umayı əks etdirir.

Ağac təsvirlərinin ilahənin məhz qarın nayihəsində cızılması da heykəlciklərin məhz Umaya aid olduğunu sübut edir. Məsələ burasındadır ki, qədim türk dilində ana bətninə, yəni qadın uşaqlığına "umay" deyilmişdir. Bu fakt «Qədim türk lüğəti»ndə də təsbit edilmişdir (Древнетюркский словарь, 1969, s. 631). Bu səbəbdən də ilahə

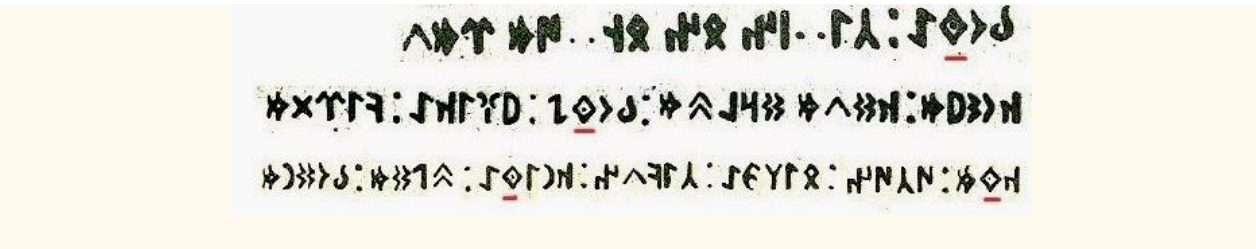
heykəlciklərinin qarnında cızılan ağac təsvirləri ideoqrafiya nümunəsi kimi də gözdən keçirilə bilər.

Qadının, daha doğrusu doğum ilahəsinin ağacla birlikdə və ya ağac formasına bənzər formada təsvirinə xalçalarımızda da rast gəlmək mümkündür ki (**Bax: Şəkil 138**), bu halda hər iki element naxış kimi çıxış edir. Bu elementlərin Qobustandakı ana-ilahə təsvirləri ilə müqayisəsi sözügedən motivin Mezolit və hətta Paleolit dövrlərinə qədər uzandığını tərəddüd etmədən söyləməyə əsas verir (**Bax: Şəkil 139**).

İkinci fakt, qeyd etdiyimiz kimi, Malta kəndindən tapılmış insan sümüklərinin DNT analizlərinin nəticəsidir. Həmin amalizlərin nəticəsi Malta (Sibir) Paleolit mədəniyyətinin yaradıcılarının Türk haploqrupları kimi tanınan R1a və R1b haploqruplarının uzaq əcdadı olan R haploqrupunun daşıyıcıları olduğunu ortaya qoymuşdur ki, bu nəticənin altında dünyanın 28 aparıcı genetik aliminin imzası durur (Raghavan M., et al. 2014).

Təqdim etdiyimiz 135-ci şəkildəki xalçanı mövzumuz baxımından maraqlı edən iki məqamın üzərində durmağa ehtiyac var. Bunlardan birincisi ana ilahəsinin eynən 134-cü şəkildəki xalçada olduğu kimi ağacla birlikdə təsvir edilmiş olması, ikincisi isə kompozisiyanın rombşəkilli fiqurlardan təşkil edilməsidir. Maraqlıdır ki, ağac kimi romb da ana ilahəsinin simvollarından biri kimi çıxış edir və bunun qədim türk təsviri və dekorativ-tətbiqi sənət nümunələri içərisində çox sayda örnəyinin olduğu məlumdur (**Bax: Şəkil 140**). Həmin motivə bu və ya digər dövrlərdə əcdadlarımızın ayağı dəymiş başqa coğrafiyaların mədəniyyətlərində də rast gəlirik (**Bax: Şəkil 142, 143**).

Əski Türk yazı sistemində bəzən ortasında nöqtə qoyulmaqla təqdim edilən, «n» və «nq» (səğir nun, sonor «n») səslərini ifadə edən bu işarənin (**Bax: Şəkil 141**) də digər işarələr kimi piktoqrafiyadan ideoqrafiyaya, ideoqrafiyadan fonetik səsə qədər uzun bir təkamül mərhələsi keçdiyini və ideoqrafik işarə kimi «ana» kəlməsini ifadə etdiyini söyləyə bilərik (Yengi Ögə, 2015).



Şəkil 141. Orxon-Yenisey yazılarında «n» və «nq» səslərini ifadə edən hərfin rombşəkilli damğa

İtaliya ərazisindən tapılan və e.ə. V minilliyə aid edilən bir ilahənin üzərində eyni anda həm ağac ideoqramına, həm də rombşəkilli ana damğasına rast gəlirik (**Bax: Şəkil 142**).

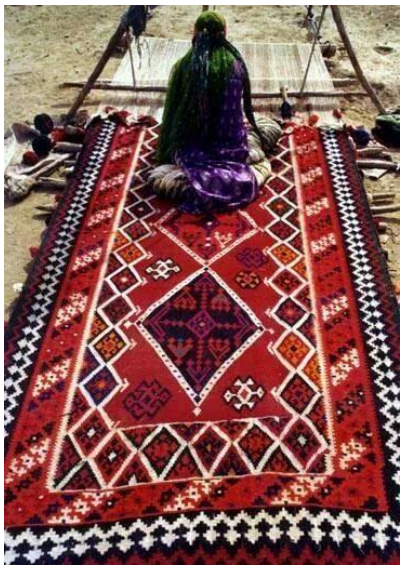
Qədim türk-şaman mifologiyasında geniş yayılmış kultlardan biri də ağacla bağlıdır. Özü də bu halda ağac totem kimi çıxış edir və insanların yaradılışı bilavasitə onunla bağlıdır. V. Radlov tərfindən yazıya köçürülmüş "Yaradılış" dastanında (Dünyanın yaranması haqqında) deyilir:

Günlərdən bir gün idi, Tanrı dolanır idi,
Baxdı, bir ağac gördü, göyə uzanır idi.
Qəribə ağac idi, qolsuz, budaqsız idi.
Tanrı bunu görüncə öz-özünə söylədi:
«Çılpaq qalmış bir ağac, belə qolsuz, budaqsız,
Gözləri heç oxşamır, görkəmi də çox dadsız».
Tanrı buyurdu: «Bitsin doqquz qolu hələlik».
Bitdi dərhal doqquz qol, doqquz budaq üstəlik.

Şəkil 142. İtaliyanın şimalından tapılmış Umay ana heykəli

Şəkil 143. Keltlərdə ana (doğum) ilahəsi

Heç kim bilmir, Tanrının düşüncəsi nə idi,
Soylar törəsin deyə belə bir əmr verdi:
«Doqquz kişi qılınsın doqquz qolun kökündən,
Doqquz oymaq törəsin həmin doqquz kişidən!»
Bir gün Erlik Tanrının yanında durmuş idi,
Tanrının qarşısında çöküb oturmuş idi.
Nəsə gurultu gəldi Tanrının sarayından,
«Bu nədir?» – deyə Erlik çatladı marağından.
Bunu eşidən Erlik dərhal dedi Tanrıya:
«Nədir bu gurultular, gəlirlər dışarıya?»
Tanrı dedi: «Nə olsun, sən də xansan, mən də xan,
Onlar mənim xalqımdır, mənim əmrimə baxan».
Şeytan bunu eşidib birdən-birə sevindi,
«Bu ulusu mənə ver, nə olar, Tanrı» – dedi.
Şeytanın bu sözündən Tanrı sezdi işi,
«Xeyr, vermərəm sənə» – deyib bitirdi işi.
Şeytan bu sözdən sonra qərq oldu düşüncəyə,
Min bir qurğu quraraq, əl atdı min hiyləyə:
«Bu işi görmək üçün min hiylə hörməliyəm,
Tanrının ulusunu yerində görməliyəm».
Varmış, yola düzəlmiş, uzun-uzun yürümüş,
Yetmiş bir günə çatmış, amma çox şeylər görmüş.
Baxmış Tanrının xalqı yarısı insana bənzər,
Yarısı quşa, yarısı da vəhşi heyvana bənzər.
Söyləmiş öz-özünə: «Tanrı bütün bunları
Nə etdi, necə aldı? Almalıyam onları.
Tanrının ulusunu ulusum etməliyəm».



Şəkil 144. Xalçalarımızda rast gəlinən rombşəkilli ana damğasının naxış variantı

Öz-özünə söyləmiş bunu düşünən şeytan:
«Bəs nə yeyir, nə içir, bu qədər insan?»
Baxmış ki, xalq toplanıb bir ağacın solunda,
Meyvə yeyib, dururlar ağacın tək qolunda.
Yeməmiş heç biri üzbəüzdəki qoldan,
Yaxın getməmiş ora nə sağdan, nə də soldan.
Şeytan bunu görüncə, çaşıb qalmış, doğrusu,
Demiş barı soruşum, nə deməkdir görən bu:
«İndi gördüm mən burada sizlərə baxınca,
Niyə meyvə yeyirsiniz bu qollardan yalnızca?»
Tanrının ulusundan biri ona söyləmiş:
«Bu qollardan yeyirik, Tanrı bu əmri verdi,
Biz onun qullarıyq, Tanrı belə dedi.
Tanrı bizə söylədi: Görün bu dörd budağı,
Dəyməsin meyvələrin heç kimsənin dodağı.
Dedi: Gündoğan yöndə beş budaq da var daha,
Sizin aşınız odur, yeyin, gəlin iştaha.
Bunu deyən Tanrımız çıxıb göylərə getdi,
Bu ağacın dibinə iti gözətçi etdi.

Şəkil 145. Qaşqay türklərinə aid Ana damğalı xalça

Gedəndə isə dedi; Saqın uyuyub qalma,
Əgər şeytan gələrsə, əsla yaxın buraxma.
Gözətçi it yanına təyin etdi bir ilan,
İlana da üstəlik Tanrı etdi elan;

Əgər şeytanı görərsə, möhkəmcə çal şeytanı!
Bərkitdi bu sözlərlə həm iti, həm ilanı,
Dedi: Gündoğan yöndə dörd budaq var heç kəsi
Buraxmayn yanna, qadağandır meyvəsi.
Uzaq tutun hamını, kimsə yaxın durmasın,
Budaqlara qoymayın kimsə əlin vurmasın.
Daha nə etmək olar, beş budaqdan yeyirik,
Tanrının əmridir bu, əmrinə baş əyirik».
Şeytan bunu eşidib, ağaca doğru vardı,
Törüngey adlı biri xalq içində yaşardı,
Şeytan ona yanaşıb al dili ilə söylədi:
«Tanrı sizə demiş ki, dörd qola yön almayın,
Sizin ağlınız varmı? Yalana inanmayın!
Bu dörd qolun meyvəsi yasaq edilmiş sizə,
Heç belə də söz olar? İnanmayın bu sözə!
Bu, böyük bir yalandır, gerçəklə nə işi var?
Meyvəsi qadağandır, heç belə də söz olar?»
Şeytan deyərkən bunu möhkəm yatırmış ilan,
Bixəbərmiş büsbütün baş verən əhvalatdan.
Şeytan girdi yavaşca lap qəlbinə ilanın,
Aldatmağa başladı, azmı onun yalanı?
Dedi: «İlan, uyuma! Dırmanıb çıx ağaca!»
İlan başlayıb birdən dırmandı sıx ağaca,
Bu yasaq meyvələrdən birinci daddı ilan,
Şeytana uyub oldu birinci qanun pozan.
Hanı? Törüngey adl bir ər kişi vardı ha,
Vurulmuşdu könüldən Eci adlı bir qıza.
Yasaq meyvə yeyərkən səsləndi birdən ilan:
«Ey Eci, Ey Törüngey, siz də yeyin bunlardan!»
Törüngey ağıllıydı, dedi: «Yeməm bunları,
Necə yeyə bilərik yemək yasaq olanı.
Tanrı bizə buyurmuş yeməyin ondan deyə,
Mən ağzıma vurammam, sən mənə versən belə».
İlan bunu eşitcək dərin düşüncəyə batdı,
Bir dənə meyvə alıb Eci qıza uzatdı.
Eci meyvəni alıb yardı, ikiyə böldü,
Meyvənin sularını sürtdü nişanlısına.
İnsanların bədəni o vaxt tamam tük imiş,
Bu meyvədən yeyincə tükləri də tökülmüş.
Qalmışlar hər ikisi çılım-çılpaq, apayaz,
Utanıb axtarmışlar gizlənəcək yer bir az.
Biri qaçıb gizlənmiş bir ağacın dalına,
O birisə gizlənmiş bir kölgənin ardına.
Tanrı gəlib baxmış ki, hamı qaçıb dağılmış,
«Ey, Eci, ey Törüngey, gəlin!» – deyə çağırmış,

«Haradasınz?» – deyərək Tanrı axtarmış yenə.
İnsanlar cavab vermiş bu sual üzərinə:
«Ağacın altındayıq, amma gələmmərik biz».
Tanrı demiş: «Törüngey, söylə nə etdiniz siz?»
Kişi demiş: «Ey Tanrı, Eci aldanıb durdu,
Yasaq olan meyvədən dodaqlarına vurdu».
Dönüb qadın tərəfə Tanrı demiş Eciyə:
«Mən nələr eşidirəm, belə etdin sən niyə?»
Qızsa demiş: «Ey Tanrm, mən baxmadm meyvəyə,
İlan söylədi mənə: "Bu meyvəni ye", – deyə».
Tanrı ilana demiş: «Dinləmədin sözümü!»
İlan boynunu bükmüş: «Tutammadım özümü,
Bilmədim necə oldu, şeytan aldatdı məni».
Tanrı gözləmirdi heç şeytandan bu hiyləni.
Tanrı demiş: «Ey ilan şeytan sənin içinə
Necə oldu girdi ki, uydun şeytan işinə?»
İlan demiş: «Ey Tanrım, uymazdım hiyləsinə,
Qulağım səndə idi, hazırdm hər səsinə.
Mən burada yatarkən şeytan içinə girmiş,
Möhkəm aldadıb məni, bir xainə çevirmiş».
Tanrı üz tutmuş itə: «Ey köpək, sən nə etdin?
Şeytanı tutmayaraq niyə yuxuya getdin?»
Köpək demiş: «Vallahi, şeytan nədənsə mənim
Gözümə görülmədi, onu necə görəydim?»
Bunu eşidən Tanrı ilana demiş bir yol:
«Ey ilan, bundan sonra şeytanın lap özü ol!
İnsan düşmənin olsun, öldürüb canın alsın,
Pisliyin timsalı ol, adın da elə qalsın!»
Ən çox qıza hirslənmiş Tanrı belə söyləmiş:
«Vəfasız örnəyi, ey Eci adlı qadın,
Şeytan aşını yeyib onun sözünə qandın.
Mənim "yemə" dediyim meyvəni alıb yedin,
Üstəlik, Törüngeyə "sən də bunu ye" dedin!
Bundan sonra uşağı ancaq qadın doğacaq,
Onu doğum sancısı, iztirablar boğacaq!»
Tanrı ərə üz tutub, ona da belə demiş:
«Sən də qadına uydun, tutdun şeytan sözünü,
Şeytan aşını yeyib, itirdin sən özünü.
Şeytana möhkəm uydun, sözlərimi unutdun,
Demək, sən məni atdın, gedib şeytanı tutdun?
Mənə qulluq etməyən işığımla dolarmı?
Mənim sözümdən çıxan ehsanımı bularmı?
Sənin yerin nur deyil, qaranlıq yerlər olsun,
Qəlbin işıqla deyil, ancaq zülmətlə dolsun!
Yaxşı bilirsiniz ki, şeytan mənim düşmənim,

Şeytanla dostluq edən, utan, oldun düşmənim!
Nədir sənin etdiyin, rəva gördüyün mənə,
Sənin bu etdiyini düşmən də etməzdi sənə!
Əgər sən yeməsəydin şaytanın bu aşını,
Mənim sözümü tutub, döndərsəydin başını,
Olardın, eş, arxadaş Tanrı yanında tez-gec,
İndi artıq özünə öz yolunu özün seç!
Oğul-uşaq törədin, artırın soyunuzu,
Doqquz oğlan, doqquz qız törətsin boyunuzu.
Mən heç zaman yaratmam faydasız insan oğlu,
Şeytanın yol yoldaşı, vəfasız insan oğlu,
Şeytanın duasını alan sən insan oğlu!»
Tanrı şeytana sonra qəzəblə belə dedi:
«Sən necə aldadırsan insanı elə?» – dedi.
Şeytan tanrıya baxıb həyasızcasına demişdi:
«"Ulusundan ver", – deyə xahiş etdim mən sənə,
Xahişimi rədd edib, "vermirəm" dedin mənə.
Mən də oğurluq etdim, hiylə silahın aldım,
Atla qaçanı belə düşürüb yerə saldım.
Qəlbinə fəsad əkdim araq, içki içənin,
Yumruqla canın aldım insanla döyüşənin.
Suya gedənlərin də kəsəcəyəm yanını,
Suyun dibinə basıb alacağam canını.
Ağaca çıxanların, qayaya çıxanların,
Ayağını büdrədib, olaram yıxanları».
Bunu eşidən Tanrı şeytana belə dedi:
«Sənə yer hazrladım üç qat yerin dibində,
Nə günəş var, nə də ay qaranlıqlar içində.
Səni göydən aşağı sürdürüb endircəyəm,
Səni yerin altına basıb sindirəcəyəm».
Bundan sonra da tanrı insana belə dedi:
«Məndən yemək gözləmə, məndən sənə kömək yox,
Çalışın özünüz aş bişirin, olun tox!
Bundan sonra mən sizə görünməm, hər şey bitir,
Mənim elçim May-Tərə sizinlə yerə gedir.
Hər nə lazımsa artıq sizə öyrədəcək,
Mənim elçim olacaq, xəbərlər gətirəcək!» (Ögəl, 2006, s. 448-450).
Meyvə yeyib, dururlar ağacın tək qolunda…

Yuxarıda təqdim etdiyimiz əfsanədən belə görünür ki, ağac təkcə insanın əcdadı kimi yox, bütün canlı varlıqların, o cümlədən heyvanların ulu əcdadı kimi gözdən keçirilir. Bu fakt Azərbaycan dekorativ sənətinin, xüsusən də xalçalarımızın əsas və əvəzsiz bəzək elementlərindən biri kimi çıxış edən "vağ-vağı" naxışının (**Bax: Şəkil 146**) daşıdığı mifoloji yükün semantik mənasını daha yaxşı dərk etməyimizə kömək edir:

…Baxmış Tanrının xalqı yarısı insana bənzər,
Yarısı quşa, yarısı da vəhşi heyvana bənzər.
Söyləmiş öz-özünə: «Tanrı bütün bunları
Nə etdi, necə aldı? Almalıyam onları.
Tanrının ulusunu ulusum etməliyəm».
Öz-özünə söyləmiş bunu düşünən şeytan:
«Bəs nə yeyir, nə içir, bu qədər insan?»
Baxmış ki, xalq toplanıb bir ağacın solunda,

Şəkil 146. Vağ-vağı naxışı

Ağac budaqlarını və hər budaqda meyvəni əvəz edən quş və heyvan başlarından ibarət olan bu naxış barədə Lətif Kərimov ətraflı məlumat vermişdir (Керимов, 1983, s. 92-93).

Bu süjetdəki digər maraqlı məqam həyat ağacını qoruyan ilanla ilan cildinə girən şeytan obrazları ilə bağlıdır. Həmin obrazlar ən qədim nümunəsinə Göbəklitəpədən əldə edilmiş möhür üzərində rast gəlinən (**Bax: Şəkil 8**) və xalçalarımızda da izləri qorunub saxlanan (**Bax: Şəkil 9**) bir mifoloji motivin

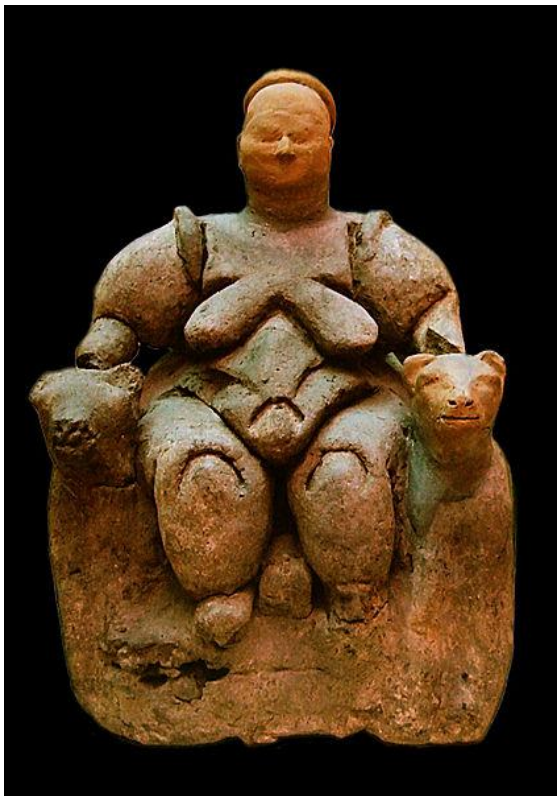
semantik mənasını anlamaq üçün açar rolunda çıxış edir. Söhbət həyat ağacı ətrafındakı qoşa ilan təsvirindən gedir.

Maraqlıdır ki, Altay türklərində Umay kimi qeydə alınmış və ağacla bağlı olduğuna inanılmış mifik varlıq saxa-yakut türklərinin mifik süjetlərində Ağ Ana kimi keçir. Bu da ondan qaynaqlanır ki, Eneolit dövründə, yəni anaxaqanlığın hakim olduğu dövrdə bu iki obraz (Umay və Ağ Ana) fərqli türk soy və boylarının soy anası (ulu nənəsi) hesab olunmuşlar.

İnsanın həyat ağacı ilə bağlılığı motivi ilə bir qədər dəyişik formada Middendorfun topladığı "Ər Soqotox" adlı saxa-yakut dastanında da rastlaşırıq:

İnsanın atasının adı Ər Soqotoxdu,
Çoxlu əziyyət çəkmiş, dərdləri də lap çoxdu.
Ərəydex – Buruydaxçı ləqəbini vermişlər,
Yalqız yaşadığından ona belə demişlər.
Bir oba ortasında böyük bir evi varmış,
Bu evin dörd yanını gümüş köşəylə sarmış.
Bu ev əlli qapılı, qırx pəncərəli imiş,
Evin çatısı isə otuz girişli imiş.
Evdən içəri girib-gedənlər şərq yönünə,
Ağac Xaqana rastlar, gələrmiş lap önünə.
Çox əski bir əsinti əsərdi hey başında.
Ağac xaqan böyükdü, hər şeyin anasıydı,
Varlıq ona bağlıydı, göylə yer binasıydı.
Kökləri qapadardı yeraltı dünyasını,
Zirvəsi dələrdi göyün doqquz qatını.
Tam yeddi ayaq idi ağacın yarpaqları,
Ondan daha böyükdü sarqan qozaları.
Ağacın tam kökündə görünürdü bir qaynaq,
Həyat suyu idi bu, axıb gedirdi apağ.
Ağ və qara inəklər qopqoca olmuşdular,
Bu sudan içənlərsə yeni can bulmuşdular.
Ağacda uçan quşlar yorğun, bitab olurdu,
Gəlib bu sudan içən yeni qüvvət bulurdu.
Bu müqəddəs ağacın bir sahibi var idi,
Bir dişi tanrıçaydı, saçları da qar idi.
Özü çox qocalmışdı, köksü tam alaca,
Görənlər sanardı, bir kəklik kimi qırca.
Məmələri böyükdü, aşağı sallanırdı,
Uzaqdan baxan adam iki tuluq sanırdı.
Əslində isə bu ağac adi boyda, kiçikdi,
Ana tanrı gəlincə, ona görə böyürdü.
Böyüyərkən səs çıxar, gurultu qopardı,
Bu səs yavaş-yavaş, getdikcə çoxalardı.
Ər Soqotox adlı ər, yalqız yaşayan adam,
Yakut türkünə görə, bu da bir növü Adəm,
Düşünmüş, «görən məni kimlər doğdu» deyə,

«Mənə bu canı verib, meydana qoydu» deyə.
Getmiş, sormuş ağacdan, «anam kimdir» deyə,
«Əlbət bir atam vardır, atam kimdir» deyə.
Ağac da dilə gəlib, soyunu sayıb tökmüş,
Ər Soqotox utanıb, sayqıyla diz çökmüş.
Göy Tanrısı Ər Toyon onun atasıymış,
Arvadı Gübey xatun onun anası imiş.
Əslində insanoğlu göydə doğmuş imiş,
Vücudu bütün müqəddəsliklərlə dopdolu imiş.
Amma gəlmiş bir gün ki, demiş ata-anası,
Haydı burdan enib get, topla darağı, tası.
Anası ona derkən ona «haydı, get sən elinə»,
Bir tuluq həyat suyu tutuşdurmuş əlinə.
Demiş ki, sən bu suyu sol qoluna al, gəzdir,
Bu sənə həyat verər, vaxtı gələcəkdir.
Aradan zaman keçmiş, bu insan bir ər olmuş,
Hərb meydanında savaşlar edər olmuş.
Necə olmuşsa, biri köksünü oxla deşmiş,
Vermiş son nəfəsini, həyatı sona yetmiş.
Həyat suyundan Tanrı bircə damcı sıçratmış,
Bir kiçicik damcıcıq qəlbə qonub islatmış.
İnsan dərhal dirilib, canına həyat dolmuş,
Doqquz dəfə daha çox güclü, qüvvətli olmuş (Ögəl, 2006, s. 112-114).



Şəkil 147. Çatal-Höyükdən tapılmış ana ilahəsi

Bu süjetdə diqqəti daha çox çəkən ən maraqlı məqam bəhsi keçən ağaca quşların dirilik suyu içmək üçün gəlməsidir. Elə bu məqam da dekorativ-tətbiqi sənət nümunələrində, o cümlədən xalçalarımızda tez-tez rast gəldiyimiz həyat ağacı və quş motivinin semantikasını anlamağımıza yardımçı olur (**Bax: Şəkil 85-87**). Hərçənd ki, burada Umay ananın simvolunun həm quş, həm də ağac olması faktını da unutmamalıyıq.

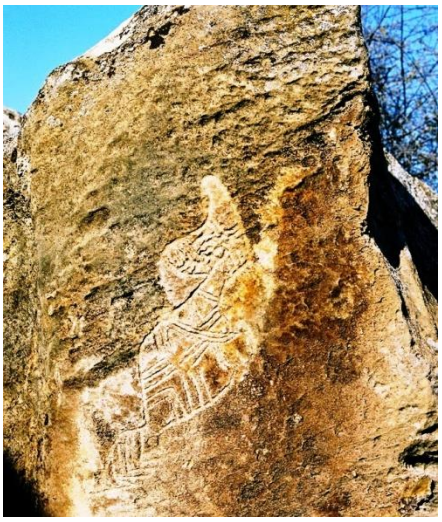
Diqqəti çəkən ikinci önəmli məqam Ağ Ananın «məmələri böyük və aşağı sallanan» qoca qarı kimi təsvir edilməsidir. Bu təsvir Çatal-Höyükdən tapılmış ana tanrıçası heykəllərini xatırladır (**Bax: Şəkil 147**).

Ər Soqotox dastanının ən yaxşı mətni məşhur alman linqvisti O. Böhtlinq tərəfindən toplanmış variantı hesab edilir. Onun məzmunu belədir:

"Ər Soqotox adlı bir adam varmış. Anası-atası yox imiş. Göydənmi endiyini, yerdəmi çıxdığını özü də bilmirmiş. Bir qərib adam imiş. Boyu on geniş qarış, eni dörd geniş qarış, bir çiynindən də o biri çiyninə qədər beş qarış olarmış. Qolları qurumuş qayın ağacı kimi, gözləri isə at qantarğasının halqaları kimi yupyumru imiş. Burnu da inəyin omba sümüyü qədər böyük imiş.

O ki qaldı gücünə, donmuş ağacları belə kökündən çıxartmaq onun üçün heç nə imiş. Quru, azman qayın ağacından tutub, qırmaq ona ləzzət verirmiş. Bitmiş ağacları kökündən çıxarıb atmaq onun üçün bir heç imiş. Sözləri göy gurultusunu, nəfəsi küləyi, səsi fırtınaları, baxışı isə ildırımları andırırmış. Yurdundakı çayırlar qalay kimi parlar, meşələr isə misdən qayrılmış bir yer parçasına bənzəyirmiş. Sular günəş kimi bərq vurarmış... Yurdunda bir süd dənizi varmış və heç qurumazmış. Ər Soqotox çaylarda yuyunar, meşələrdə ov edərmiş.

Həmin yurdun sərhəddində böyük bir dəniz də varmış. Bu dənizin qumları şüşə parçası kimi, dağları da eynən ağ gümüş kimi parlarmış... Meşələrində aslanlar dolaşır, acıqlı ayılar gəzir və boz qurdlar olurmuş. Onun yurdunda heç quş yoxmuş. Ağacların üstündə qartallar qıy vurar, quşlar ötərmiş. Ağaclar yarpaqlarını heç tökməzmiş.



Şəkil 148. Doğum ilahəsi (Qobustan, Mezolit dövrü)

Evi onun yurdunun üstündə eynən mavi duman kimi görünürmüş. Qırx pəncərəli, qırx köşəli ev imiş. Hər köşəsi gümüşdən qayrılıbmış. Evin ortasında böyük bir salon varmış. Bu salonda da üç ocaq yerləşir və hər ocağın da üstündə bir bacadan tüstü qalxarmış. Hər ocağın da başında bir qadın oturarmış...

Evin şərq tərəfində bir çayırlıq varmış. Evin lap qabağında isə böyük bir ağac yüksələrmiş. Bu ağaca "Xan ağac" deyirlərmiş. Bu ağac elə böyük, elə böyük imiş ki, ortadakı budaqları belə göydəki mavi duman kimi görünürmüş. Zirvəsi doqquz göyü dəlib keçirmiş. Onun dibində də insanlara ölməzlik sirrini verən əbədi həyat suyu qaynarmış. Qocalar, qüvvədən düşmüş inəklər gəlir, bunun dibində gəzir, bu sudan içdikdən sonra yenidən gəncləşib qüvvətlənərək, geri dönərmiş. Uçan və qaçan vəhşi heyvanlar bu ağacın budaqlarında gəzir, qaçır, şirələrini əmərək müqəddəs bir qüvvəyə sahib olurlarmış.

Evdən çıxıb cənuba baxanda, güneydə də böyük bir qayın ağacının yüksəldiyi görünürmüş. Bu qayın ağacı o qədər gözəl imiş ki, lap gözəl bir qıza bənzəyirmiş. Bir təpə üzərində yüksəlir və sanki bir adacıq əmələ gətirirmiş.

Qərbdə kolluq uzanır, onun arxasını da lədin meşələri örtürmüş. Şimala gəldikdə burada qadın şamanlar olur, möcüzələr göstərib, dualar oxuyarmışlar. Şamanların arxasında da qoca bir ana oturarmış.

Şəkil 149. Kukuteni-Tripoli (Neolit-Eneolit dövru) ana tanriça

Ər Soqotoxun geyimləri də fövqəladə idi. Silahlarına gəlincə, bir yayı vardı ki, sümükdən qayrılmşdı və altı adam yığılsa, bu yayı çəkə bilməzdi. Oxları lap çəkicə oxşayırdı və ağacdan qayrılan balıqçı komaları qədər böyük idi. Sivri uclu bir oxunu bir obanın dəmirçisi, qaşığa bənzər oxunu da başqa bir obanın dəmirçisi çalışaraq qayırmışdı. Bunlardan başqa, ağır bir mizrağı, toppuzu və qılıncı da var idi. Onun atının tarixi isə çox uzundur...

Ər Soqotox 19 yaşına çatanda, ürəyi başqa cür vurmağa, qanı da için-için qaynamağa başladı... Dörd bir yanına baxdı, özünə yazığı gəldi. Dünya-aləmdə

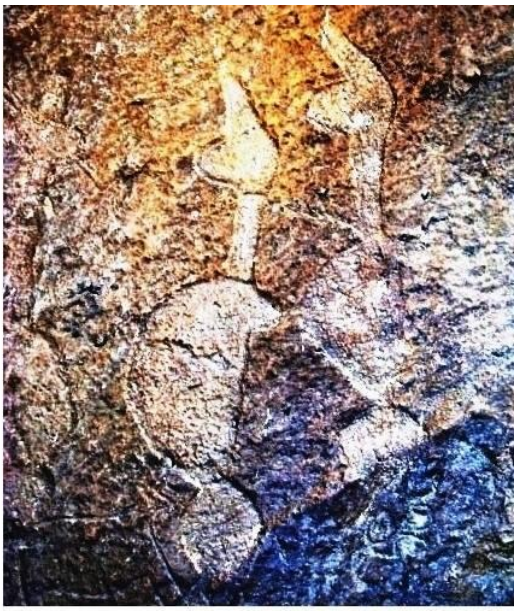
hamı cüt-cüt gəzirdi. “Belə olmaz, mən də öz tayımı tapmalıyam” deyib yola düşdü. Gedib evində yatdı, sabah qalxanda ilk işi “xaqan ağac”ın önünə getmək oldu. Ağacın önünə getməzdən öncə də Günəşə üz tutub, üç dəfə salam verdi. “Xaqan ağac”ın qarşısına çatan kimi diz çökdü və ağaca belə dedi:

– Mənim ağac Xaqanım! Ey müqəddəs ruh! Ey ulu xatun! Mənim yurdumun ruhu! Mən bir yetimdən başqa bir şey deyildim. Sən götürdün, məni böyütdün. Mən kiçik bir uşaq ikən, sən məni böyük bir adam etdin... Gəl mənim nə olacağımı, gələcəyimi də bildir. Mən nə edəcəyəm? Mən bundan sonra necə yaşayacağam? Ey ulu ana!..

İgid bunları söylədikdən sonra birdən göy üzü tutulmuş, buludlar yığılmış və göy müdhiş bir şəkildə gurlamağa başlamışdr. Az sonra iri-iri damlalı yağış yağmağa başlamış və ətrafı sellər basmışdır. Göydən ağ bir bulud uçmuş və bu buluddan da yerə ildırımlar enmişdir. Yer-göy titrəmiş, çaylar daşmş, dnizlər çalxalanmışdır. Az sonra ağsaçlı Ana Tanrı görünmüşdür. Yavaş-yavaş ağacın kökündən çölə çıxmış və oğlanın qarşısında durmuşdur. Eynən kəklik köksü kimi köksü, iki böyük tuluq kimi məmələri var imiş. Oğlana üz tutmuş və belə demişdir:

– Dinlə ey uşaq! Sənin atan Ər Toyon, anan isə Gübey xatun idi. Səni doğan və dünyaya gətirən onlardır. Göyün üçüncü qatından bir əmr gəldi və bu əmrdə sənin böyüdülmən və insanlara ata olmağın buyuruldu. Buna görə də mən səni götürüb böyütdüm. İndi atına min, güney tərəfə get. Bəlkə səfərin ağır və çətin olacaq. Ata Tanrı köməyin olsun. Hər şeydə müvəffəqiyyət sənin olsun!

Nebra - Almaniya



Qobustan - Azərbaycan

Şəkil 150. Almaniyadan tapılmış ana (doğum ilahəsi) heykəlçikləri (Neolit-Eneolit dövrü) Qobustandakı ana qadın təsvirlərini (Mezolit dövrü) forma və məzmunca təkrarlayır

Ağsaçlı ana bu sözləri deyəndən sonra bir az da dirilik suyu vermişdir. Oğlan sarı atna minib yola düşmüşdür. Oğlan ayrıca 7 öküz və 7 inək də kəsmiş, ətlərini bişirmiş, dərilərindən tuluq qayırmış, ərzağın tuluqlara doldurmuş, tuluqlar da atn qulağından asmış, acıdıqca əl atıb buradan yemək götürərək yemişdir.

Xeyli yol getdikdən sonra Qaya qapısına çatmış, ordan Dəmir dağı keçmişdir. Dəmir dağı aşdıqdan sonra Qan irmağına yetişmişdir. Bu çayda su yerinə qan axırmış. Bu dəfə at çarə tapmış, uçaraq sahibini çayın o biri tərəfinə keçirmişdir. Oradan Qara xanın ölkəsinə gəlmişdir.

Bu Qara xan Ulu Toyonun nəslindən idi. Xan Tanqranın da əqrabasıymış. Qara xanın 10 oğlu və 9 qızı varmış. Qızlar o qədər gözəl imişlər ki, bu qızların gözəlliyinə hamı heyran imiş. Ər Soqotox başdan ayağa dəmir paltarda gəlmiş və Qara xanın ölkəsinə girmişdir...

Bundan əvvəl də Qara xanın ölkəsində bəzi qəribə şeylər olmuşdu. Göylər qaralmış, yerlər titrəmiş, cəhənnəm sahibi Buura-Doxsun gəlmiş və Qara xanın canını almaq istəmişdi. Qızlar ağlamış, oğlanlar çığırmışdılar. Tam bu vaxt Ər Soqotox gəlib çıxdı...

Şəkil 151. Xalçalarımızda həyat ağacı motivi

Qızlar belə bir igidin gəldiyini gördükdə, tez qabağını kəsmişlər, olan-bitən hər şeyi ona deyərək, ondan kömək istəmişlər. Oğlan cəhənnəm sahibi Buura-Doxsunu görüncə, tez hücum etmiş və başlamışlar döyüşməyə. Amma cəhənnəm zəbanəsi çox qüvvətliymiş, üstün gəlməyə başlamışdır. Oğlan lap heydən düşəndə görmüş ki, damarlarındakı Tanrıya məxsus qan, bədənində də getdikcə coxalan bir qüvvət dolaşmağa başlayır... Get-gedə güclənmiş və tutub cəhənnəm zəbanəsinin başını kəsmiş, vücudunu parça-parça edərək, göylərə sovurmuşdur. Zəbaninin ürəyinin yalnız bir qismi qalmış, o da bir qarğa olub uçmuşdur. Onun üçün bu quş pis-pis bağırır.

Qara xan bu fəlakətdən qurtulduğuna görə kiçik qızını Ər Soqotoxa vermişdir. Onlar da yer üzünə enərək yakut türklərini dünyaya gətirmişdir (Ögəl, 2006, s. 119-121).

İ. Xudyakovun topladığı variant da buna çox yaxındır:

Yakuta görə, dünya səkkiz guşəli imiş,
Yerin ortası isə sarı göbəkli imiş.
Dünyanın göbəyində bir də ağac var imiş,
Bu ağac böyük imiş, göylərə çıxar imiş.
Bu ağacın hər tərəfi Tanrıdan süslü imiş,
Qabıqları, kötüyü, sanki gümüşlü imiş.
Ağacın gövdəsindən bir cür şirə axarmış,
Bu qutsal suyun rəngi altun kimi parlarmış.
Ağacın budaqları ta göylərə uzanarmış,
Görən elə bilirmiş doqquzqollu şamdanmış,
Yarpaqları böyükmüş, budağından sarqarmış.

Şəkil 152. Xalçalarımızda həyat ağacı motivi

Yarpaqların hər biri at dərisi qədərmiş.
Ağacın təpəsindən bir cür şirə çıxarmış,
Köpüklənib, qaynayıb sarı rəngdə axarmış.
Bu ağacın yanına kimsə gedəmməzmiş,
Şirədən içən adam heç aclq hiss etməzmiş.
Bu sudan içən artıq məsud olarmış,
Hər şeyə çatarmış, Tanrıdan qut bularmış.
İlk insanın atası burada yaradılınca,
Həyatı əldə edib, dadını da alınca,
Dərhal ağacı görmüş, qaçıb altına girmiş,
Sudan doyunca içmiş, həyat əldə etmiş.
Bu ağacın zirvəsi lap göylərə yetərmiş,
Göylərin üç qatına çatıb, onu dələrmiş (Ögəl, 2006, s. 114).

A. Saqalayev yazır ki, dağ və göllə yanaşı, ağac da türk dini və mifologiyasının ən qədim obrazlarından hesab olunur. Hunlar ağaca at qurbanı kəsir, kəlləsini və dərisini də budaqlarına asırdılar (Сагалаев, 1991, s. 87).

N.Qoroxov tərəfindən toplanaraq yazıya alınmış variantdakı ağac obrazı da çox maraqlıdır:

...Dünyadan göyə çıxan bir dəmir ağac vardı,
O qədər böyükdü ki, yerlə göyü bağlardı.
Göylərin göbəyində qəm, kədər əskik idi,
Burada nə günəş batar, nə də ki ay əskik idi.
Bu göbəkdə qış yoxdu, həmişə yaz olurdu,
Bircə qu quşu vardı hər kəsə saz olurdu.
İlk insanın atası yaradılmışdı burda,
Adı Ağ oğlan idi, göz açmışdı orda.
Gözünü açar-açmaz ətrafına baxmışdı,
«Mən haradayam» deyərək, oyanıb qalxmşdı.
Bir ova uzanırmış uzaq şərqin yönünə,
Çox yüksək bir dağ çıxmış onun önünə.
Bu dağın üzərində böyük bir ağac varmış,
Ağacın şirələri parlaqmış, xoş qoxarmış.
Bu ağacın nəmli qabığı heç qurumazmış,
Suyu gümüş kimiymiş, yarpağ da solmazmış.
Süslü-süslü bardaqlar budaqlardan saqarmış,
Bunu görənlər onu bir tumurcuq sanarmış.
Bu ağacın zirvəsi yeddi göyü dələrmiş,
Göylər üstünə çıxıb, lap Tanrıya gedərmiş.
Ürünq Ayığ Toyon ki, yaradan Tanrı idi,
İnsanlara can verən, yaşadan Tanrı idi.
Bu Tanrı sahibiydi göylərin üst qatının,
Ağaca at bağlardı, qazığıydı atının.

Bu ağacın kökləri yer dibinə gedərmiş,
Tanrının məskəninə dikilmiş bir dirəkmiş,
Ağ oğlan güneylərə «Nə var» deyə baxmış,
Bir süd dənizi görmüş, rəngi süddən də ağmış.
Dənizin kənarında bəyaz çamurlar varmış,
Sanki süd turşuyaraq, köpüklənib qabarmış.
Quzey tərəflərisə qaranlıq meşə sarmış,
Yarpaqları titrəşib heyvan kimi oynarmış.
Bir dağ yüksəlirmiş ormanın arxasında,
Bəyaz papaq kimi ağlıq varmış başında.
Bir zirvə ki, bənzərmiş ağ dovşan dərisinə,
Rüzgarı durdurarmış, qoymazmış gerisinə.
Günbatan yönlərisə çox gözəl bolluq imiş,
Bu ovanın hər yeri çayır ilə dolu imiş,
Böyük şamlıqlar varmış bu ovanın ardında,
Yayğın təpələr varmış şamlığın arxasında.
İnsanın ilk atası gözünü ilk açınca,
Günəşin aydınlığı hər tərəf saçınca,
Bu ilk insan – Ağ oğlan duyğulanıb hisslənmiş,
Ağaca üz tutaraq ona belə səslənmiş:
«Ey mənim sayqıdəyər, gözəl, ulu tanrıçam,
Mənə həyatı verən, ey mənim böyük anam.
Varlığım, nəyim varsa, hamı sənlə dolmuşdur,
Dünyadakı varlıqlar – hamı səndən doğmuşdur.
Amma elə yalqızam, o qədər yalqız, bilsən,
Nolar mənə bənzəyən bir dost, bir qadın versən.
Dolaşıram dünyanı işsiz, gücsüz, başıboş,
Mənim gücümə görə bir yar ver, et məni xoş.
Mən də insan oğlunu tanımaq istəyirəm,
Mən də bir insan kimi yaşamaq istəyirəm.
Sənə sığınıran mən, qutunu əsirgəmə,
Mənə ümid ver, məni yalnız bəsləmə.
Başqa bir tanrım yoxdur, ancaq səni görürəm,
Qəlbim sayqıyla dolu, qarşında diz çökürəm».
Bu sözlər üzərinə yarpaqlar yaşıllaşmış,
Üstünə su çilənib, hər tərəfi nəmlənmiş.
Yarpaqlar ağlar kimi sulanmış, daşmış tamam,
Bir nur kimi axaraq, oğlanı aşmış tamam.
İsti bir külək əsmiş, qəlbləri sərinlətmiş,
Ağacdan gələn bir səs hər tərəfi inlətmiş.
Ağacın tam kökündən bir yarpaq yarılınca,
Bu yarıqdan ağaca bir dəlik açılınca,
Bir qadın çıxıb gəlmiş ağacın dəliyindən,
Ağacın kökündəymiş aşağısı belindən.
Qadının gur saçları uçuşaraq yanırmış,

İri məmələrindən süd axıb qaynayırmış.
Oğlan yaxınlaşmış ona, süd əmmiş məməsindən,
Əmmiş, əmmiş, doyaraq vaz keçmiş yeməsindən.
Südü əmən Ağ oğlan ilk dəfə doymuş imiş,
Vücudunun hər yeri qüvvəylə dolmuş imiş.
Bundan sonra anası ona demiş: «qutlu ol!
Səadətlə dolub daş, həyatda sən mutlu ol!»
Ağ oğluna anası su, od, dəmir vermiş,
Sonra da qeyb olaraq təkrar yerinə girmiş (Ögəl, 2006, s. 115-117).

Azərbaycanda İslamın qəbulundan sonra da xalqın möcüzəvi gücə malik olan ağacların müqəddəsliyinə inandığını vurğulayan M. Hacıyeva yazır ki, İslam dini ağaca tapınmağı nə qədər yasaqlasa da, yenə də ağaca dəyər verilmiş, bu dəyər İslami bir qılıfa büründürülərək varlığını sürdürmüşdür: «Məlumdur ki, ağaca, bitkiyə inanmaq, ona tapınmaq türkdilli xalqlarda yayğın olmuşdur... Türkdilli xalqlar ağacın doğum ve cocuqları himayə edən ilahə Umayla göydən endiyinə inanırlar. Azərbaycan mifologiyasında, dastan ve nağıllarda dünya ağacının simvolu olan ağaclara və bitkilərə tapınma önəmli yer tutur. Dastan, əfsanə və nağıllarda ölmüş igidlər, gözəl-göyçək qızlar bitkinin, çiçəyin şəfası ilə ölümün eşiyinden dönürlər.“Dədə Qorqud” kitabında ana südü ilə bərabər dağ çiçəyi də məlhəm kimi göstərilir» (Hacıyeva, 2001, s. 62).

Alimin sözlərinə görə, Azərbaycan nağıl və əfsanələrində özəlliklə çinar ve alma qutsal sayılmış, onlara olağanüstü bir güc verilmişdir. Bir çox ağacın (dağdağan, incir, qızılcıq, tut kimi) qutsal olduğuna inanılır. Bu ağaclar kəsilə bilinməz, kəsənlərin sağlam yaşamayacaqları düşüncəsi xalq arasında yayğınlaşaraq inanca dönüşmüşdür. Üzərində dağdağan gəzdirən uşaqlara nəzər dəyməyəcəyinə inanılır. Dağdağan, incir, tut, çinar ağaçları müqəddəs hesab edildiyindən kəsilməsinə yaxşı baxılmaz. Adı keçən ağaçları kəsmək, yandırmaq günah sayılmışdır. Bu səbəbdən bu ağaclar pir olaraq qəbul edilmişlər (Hacıyeva, 2001, s. 62).

Q. Qeybullayev yazır ki, «Azərbaycanda müqəddəs sayılan bir çox ot və ağac vardır. Keçmişdə uşaq istəyən qadınlar pir sayılan ot və ağaclara gedər, qurban kəsər, üzərində yatar və ağacın budaqlarında əlbisələrindən kiçik beşik düzəldərdilər. Övladı olmayan qadın qurbanlıq qoyun ilə birlikdə yeddi dəfə ağacın başına dolandırılar, sonra da qurban kəsib ətini paylayardılar» (Qeybullayev, 1994, s. 313).

Ağac pirləri Türkiyədə də mövcuddur. Mütəxəssislər, “qutsal yerlərdəki ağaclara bez bağlama adətinin çox yayğın olduğunu qeyd etməkdədirlər” (Öğel, 1977, s. 44). Buna Antalyanın mərkəzində gördüyü bez bağlanan dilək ağacını, Mersin-Silifke yolunun 29 km-də bulunan Paşa Türbəsini misal çəkən M. Hacıyeva yazır ki, Azərbaycanda olduğu kimi Anadoluda da tənha ağacların yanında mütləq bir evliyanın məzarı bulunur (Hacıyeva, 2001, s. 62).

Anadoluda da bu ağaçlar müqəddəs sayılır, ürəklərdə dilək tutularaq budaqlarına bez parçası bağlanır (Piri Er, 1994, s. 4). M.Yardımcı Yücepınar köyündə bulunan qutsal “Qaba Ardıç” haqqında, yazır: “Yücepınar köyündə bulunan Qaba Ardıç, ziyarəti yağmur duası üçün gedilən ziyarət yerlərindən biri

olub burada bulunan iki ardıç ağacının qutsallığına inanılmaqdadır. Əfsanəyə görə, Həzət Əli buralara qədər gəlib bu iri ardıç ağacının kölgəsində dincəlmişdir. Bu səbəblə... başqa diləklər üçün də ziyarət edilməkdədir" (Türk Halk Bilimi.., 2000, s. 344).

Azərbaycandan toplanmış "Keçəl və dayısı" adlı bir əfsanədə bildirilir:

"...Dağın üstündə böyük bir ağac var, o ağac pirdi. Gərək ona yaxın getməyəsən. On beş metr aralıda dayanasan. Qollarını açasan, çağırasan. Özü də çağıranda səs verir. "Ay pir" deyəndə səs verir, ona nə sözün var ürəyində deyirsən, apardığın ayın-oyunu da qoyursan yerə, dala baxmadan qayıdıb gəlirsən" (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2005, s. 309).

Naxçıvanda mövcud olan inama görə, hər bir əşyanın və ya canlının sahibi vardır. Buna "yiyə" deyilir. Toplanmış materiallar sübut edir ki, xalq inamına görə dağın, daşın, suyun, ağac və kolların da sahibi vardır. Həmin inancın paralellərini araşdırarkən məlum olur ki, Sibir və Altay türklərində də eyni inanc mövcuddur. Bu, yakutlarda «iççi», digər türk xalqlarında «eçi», «yeçi», «yeyə» adlanır (Ağac kultu...).

Ağac kultunu araşdırarkən bir sıra məsələlərlə yanaşı, «Əshabi-Kəhf»də və digər ziyarətgahlarda ətrafdakı ağac və kollara parça bağlanmasının mənasını və genezisinin öyrənilməsinə xüsusi diqqət yetirilmişdir. Müqayisəli araşdırmalar göstərir ki, bu inanc digər türk xalqlarında, o cümlədən Anadolu türklərində də mövcuddur. Yəni bir sıra ziyarətgahlarda ağac və kollara parça bağlama adəti vardır. Oxşar olaraq Sibir və Altay xalqlarında ağaclara bez, parça bağlama ağac yiyəsini razı salmaq üçündür. Bu, ağac ruhuna qurban xarakteri daşıyır. Yakutlarda ağaca bağlanan bez və ya parça «sarama» adlanır. Ağacı da insan kimi canlı hesab edən yakutlar ona alqışlar söyləyirlər. Oxşar alqışa və insanın ağacla təmas qura bilməsinə «Kitabi-Dədə Qorqud» boylarında rast gəlirik. Qədim şumer dastanı «Bilqamıs» dastanında da ağac kultu əsas yer tutur. Ağacın müqəddəsliyi Orta Asiya ərazisindəki türk dastanlarında da geniş yayılmışdır. Görünür ki, türklər ağaca ana, məhsuldarlıq rəmzi kimi baxırlar. Heç təsadüfi deyil ki, dünyanın bir sıra xalqlarında həyat ağacı adlanan müxtəlif mifik ağaclar mövcuddur. Təsəvvürlərə görə, həmin ağac insana əbədi həyat bəxş edir, xəstələri sağaldır. Onların meyvələri, budaqları və yarpaqları şəfavericidir. Qədim təsəvvürlərə görə, ağacın müqəddəsliyi onun yeraltı və yerüstü həyata malik olmasındadır. Yəni torpaqda olan hissə – köklər yeraltı dünyaya məxsus olmaqla ölümü, yerüstü hissəsi isə bu dünyanı, yeniləşməni, yaşamı təmsil edir. Sibir türklərinin inamına görə, yer kürəsinin tam ortasında bir müqəddəs ağac var. Bu, Tanrıya qədər yüksəlir. Mirəli Seyidov dünya (həyat) ağacının daha çox dağın başında yerləşdiyini göstərir: "Dünya ağacları adətən dağın təpəsində, qayanın başında, yanında bitərmiş. Bununla da insan dağ inamı, dağ tanrısı (yiyəsi) ilə ağaca inam, dünya ağacına inamı birləşdirib daha güclü inam yaratmaq istəmişdir" (Ağac kultu...).

Mövzumuz baxımından Minusinsk tatarlarından qeydə alınmış bir dastanında söylənilənlər də xüsusi maraq doğurur, belə məlum olur ki, sözügedən ağacın aşağı hissəsi yeraltı dünyada – cəhənnəmdə yerləşir:

Çox-çox əski çağlarda qəhrəman bir qız varmış,

Adı Kubayko imiş, yer üzündə yaşarmış.
Bir gün savaş zamanı qızın qardaşı ölmüş,
Qız bu halı görüncə, sanki dəliyə dönmüş.
Ölülərin xanıymış İrlə xan adlı bir xan,
Heç bir kimsə yox imiş məskənini tanıyan.
Qardaşının meyidi üstündə ağlar ikən,
Qırx başlı bir öküzə İrlə xan minib gəlmiş,
Ölən ərin başını oğurlayaraq getmiş.
Cəsəd başsız olanda ölülər dirilməzmiş,
Nə bir həyat iksiri, nə də can verilməzmiş.
Qız qardaşını qoyub, xanın dalınca düşmüş,
Yerin altına enmək belə ağlına düşmüş.
«Amma necə gedim mən?» deyə hər yana qaçmış,
Yurddan biri gələrək bu fikri qıza anlatmış:
«Bu yolla düz gedərsən, sapma bu yoldan,» demiş,
«Gedərkən baxma, saqın, heç sağa-sola» demiş:
«Sən bu yolla gedib bir çaya varacaqsan,
Cayın hər iki yannda dağlar görəcəksən.
Bu, çox böyük çaydır, dağlar arasından axır,
Sahilindəki dağlar, sanki göylərə ucalır.
Bu dağın kənarında sular axır hikkəli,
Daşdan bir ev də vardır, ətrafı qırx köşəli.
İrlə xanın evidir, xan özü orda durur,
Bu xanı axtaranlar ancaq orada bulur.
Bir qara ağac vardır bu evin lap önündə,
Doqquz ağac yüksəlir bu ağacın kökündə.
Bu doqquz ağacın da hamısı xan malıdır,
Bu xanın qazığıdır, atı ona bağlayır».
Bu sözlərdən sonra qız yola çıxır, yol alır,
Az-az gedir, yorulur, nəhayət, evə varır.
Evə girməzdən əvvəl ətrafa yaxşı baxır,
Ağacın üzərində bir yazı görüb oxur.
Tanrı qutsal ağaca kitabə vurmuş imiş,
Bura gələnlərə belə buyurmuş imiş:
«Bil ki, böyük Tanrıdır bu ağacı yaradan,
Yaradıldı bu ağac göylə, yerlə həmzaman».
Heç kimsə görməmişdir bu yerə canlı gəlsin,
Hələ insan oğlunun ayağı bura dəysin... (Ögəl, 2006, s. 127-128).

Telenqit qadınları doğumdan sonra doğan qadının paltarlarını ardıc ağacının budağının tüstüsü ilə təmizləyər, bundan sonra paltarları da, yandırılmış budağı da torpağa basdırardılar (Дьяконова, 1976, s. 168).

Qərbi Azərbaycanın Zəngəzur bölgəsindən toplanmış mifoloji mətnlərin müəyyən bir hissəsi ağacla bağlıdır. Onlardan birində deyilir:

«Belə deyillər ki, köhnə ildən təzə ilə keçəndə su dayanır. Ağaşdar səjdiyə

gəlir, at gövşüyür, söyüd deyir: "Mən də, mən də". Bı vaxt hər kim nə niyyət desə, qabıl olunar.

Bir arvad bayram gecəsi su gətirməyə gedirmiş. Görür ağaşdar səcjdiyə gəldi. Niyət eliyir ki, sənəyi qızıl olsun. Sənəyi qızıl olur. Sora deyir ki, boynum sınaydı, susuz evə necə gedəcəm. Arvadın boynu sınır» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 31).

İkinci mətn isə belədir:

«Rəvayətə görə, üç ağac idi. O ağacdar indi də varıydı. Məsələn, köhnəsi yıxılıb yerində üçü bitib, böyüh ağaşdı. Camahat indi də ora pir kimi itayət eliyir. Bu nə vaxdan qalıbdı.

Keşmişdə həmişə bı Novruz bayramında, ilin axırı bayramında, tezdən gəlinnər gedirmiş çərşənbə suyu gətirməyə bulaxdan, çeşmədən.

Bir gəlin də tezdən hamıdan qabax durur ki, getsin çeşmədən çərşənbə suyu götürsün, görür ki, haman çinar ağajının başı gəldi yerə, qalxdı, bir də gəldi yerə, qalxdı. Üçüncü dəfə gələndə yaylığın açıb başınnan atır, çinar qalxanda yaylıx da qalxır çinarın üsdündə. Səhər camahat durur, görur yaylıx çinarın başındadı, yellənir, qırmızı yaylıx. Gəlin nağıl eliyir ki, bəs suya gedirdim, belə-belə oldu. Onnan sora ta, indiyə pir deyə camaat itayət eliyir, qurban kəsillər, çırax yandırıllar».

Zəngəzurdan toplanmış aşağıdakı mətnlər ardıc ağacına xalq arasında bəslənən münasibətlə birbaşa bağlıdır. Onlardan birincisinin məzmunu belədir:

«Deyir, bir gün peyğəmbəri qovurmuşdar. Peyğəmbər gəlib ardıc ağacının dalında gizdənib. Peyğəmbər alqış eləyib, deyib: "Ardıc, görüm səni il on iki ay göy qalasan!"» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 36).

“Ardıc və kəklik” adlı mifdə isə deyilir:

Deyillər, rəvayətə görə, imamları yeziddər qavırmış, gəlib ardışın yanında gizdənillər. İmamlar görür ki, kəhlih bınnarın yerin bildirəjeh. O zamannar kəklih danışırmış. İmamlar deyir:

– Kəhlih, sənin dilin lal olsun, ardış, sənin də yayın-qışın göy olsun.

O zamannan da kəhlih ta danışmır, ardış da yay-qış gömgöydü. Ona görə də ardışı kəsməh günahdı” (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 36).

Sonuncu mifoloji mətnin eyni bölgədən toplanmış başqa, daha geniş variantı “İbrahim peyğəmbərin qarğışı adlanır. Mətnin məzmunu belədir:

“İbrahimxəlil peyğəmbərin atası gedirdi məscidə. Onnarda, o yerdə üç dənə, on dənə, qırx dənə allah qəyiriblər, biri onnan uzun, biri onnan gödək insan şəklində də, guya qırx dənə allahdı. Bunnar buna ibadət eliyirmişdər. İbrahimxəlil peyğəmbər, cavan oğlandı da, bir gün atasına deyir:

– Ata.

Deyir:

– Nədi?

Deyir:

– Ata, mən də gedim də o məscidə, mən də Allaha ibadət eliyim dəə.

Kişi istiyir qoymuya, arvad deyir:

– Qoy getsin də, niyə qoymursan?

Gedir görür, qırx dənə ağajı düzüblər ora, hamı gedir bını öpür bir-bir, gedir başdan çıxır, guya ibadət eliyillər.

İbrahimxəlil peyğəmbər baxır, axşam qəyidillər gəlillər evə. Gejə dədəsi yatannan sora, baltanı qoyur çiyninə düz gedir allahların yanına. Vırır otuz doqquzunu əzir, baltanı qoyur qırxıncının çiyninə, qəyidir gəlir.

Səhər xəbər gedir padşaha ki, əvin yıxılsın, allahları qırıblar. Hər kimə deyir, tapa bilmir.

Padşah hökm eliyir, İbrahimxəlil peyğəmbərin atasına ki, gərəh nətəhər olur-olsun, sən bını tapasan. İbrahimxəlil peyğəmbər axşam gəlir evə, deyir:

– Ay oğul, padşah ha belə deyir, gərəh onu, allahları qıranı tapasan!

Oğlu deyir:

– Məni apar padşahın yanma, mən tapım, mən bilərəm.

Dedi:

– Ə oğul, nejə?

Dedi:

– Hə, sən məni apar padşahın yanına.

Gedillər padşahın yanına:

– Salam.

– Əleykəsalam.

Dedi:

– Ə oğul, nejə taparsan?

Dedi:

– Bilirsən, nə var? Bu allahlar nə iş görübsə, böyüh Allahın ajığı tutub, qırıb.

Deyir:

– Ə, məhlim oğul, ağac ağacı öldürə bilər?

Deyir:

– Bəs ağaj da Allah olar?

Padşahın bına qəzəbi tutur, əmr eyliyir ki, böyüh bir düzdə, böyüh bir tonqal qalıyın, cavanı atın içinə.

Gedillər böyüh bir tonqal qalıyıllar, bir usta çağırır, deyir, bir manjanax qur. Manjanağ hazır olur. Dört tərəfdən nəfit atıllar, tonqal yanan vaxtı gətirib İbrahimxəlil peyğəmbəri qoyullar manjanağa, nəqqədər eliyillər manjanax qalxmır. Ustanı padşah çağırtdırır:

– Gəl, köpəyoğlu, mənnən var almısan, dövlət almısan, bı nə sirdi?

Usta deyir :

– Padşahi-aləm sağ olsun, bu böyüh sirdi, burda hər kəs öz bajısına zina eləsə, manjanax qalxar. Heç kim yaxın durmur da, havayı şeydi. Qara adında bir nəfərin Çin adında bir bajısı varımış, deyir mən zina eliyijəm. Eliyillər. Eliyən kimi manjanax götürür İbrahimxəlil peyğəmbəri atır tonqalın ortasına, altında padşahın bir gözəl qızı var imiş. Qız da dərhal sıçrıyıb, minir manjanağa, deyir:

– İbrahimxəlil peyğəmbəri saxlayan Allah, məni də saxla. Deyən kimi manjanax bını götürür atır odun içinə. Ibrahimxəlil peyğəmbər qıznan oturub söhbət eliyillər, məhlux da gözdüyür ki, bınnar yanajax.

İbrahimxəlil peyğəmbər görür ki, qatıra ardıç yüklüyüllər, ardıç qurudu diyən qatır oynuya-oynuya gəlir. Bir dəstə qız da kef eliyir, camahatın çoxu qan ağlıyır.

Qurbağa gedir suyu ağzında gətirir, kəhlih dağda qaqqıldıyır. Irahimxəlil peyğəmbər belə görəndə deyir:

Ardıç, göyün getməsin,
Qatır, qulun tutmasın,
Qız, cehizin bitməsin.

Deyir, onnara qarğış eliyir. O vaxdan ardıcın göyü getmir, qızın da cehizi bitmir. Kəhliyi də vırmax günahdı" (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 33-35).

Naxçıvanda müalicə məqsədi ilə istifadə edilən ardıc ağacı həmişə yaşıllığına görə müqəddəs sayılır. Onu qırmaq günah hesab edilir. Analoji olaraq altaylarda "artış" adlanan bu ağacın müalicəvi xüsusiyyətləri ilə bərabər, tüstüsündən evlərdən, insan və heyvanlardan bəd ruhları qovmaq üçün istifadə edilir. Azərbaycan türklərində olduğu kimi, Sibir və Altay türkləri də hesab edirlər ki, bəd ruhlar, pis niyyətli adamlar tikanlı bitkilərdən qorxurlar (Ağac kultu).

Azərbaycanda da bəzi xəstəliklərin müalicəsi, xüsusən də qorxunun götürülməsi zamanı ardıcdan və tüstüvermədən istifadə edildiyi və aşağıdakı ovsun oxunduğu məlumdur:

"İt üstü
İtin üstü
İtin gözünə
Tüstü.
Üfü, üfü, üfü,
Üfü, üfü, üfü... (Nəğmələr, inanclar.., 1986, s. 121).

V. Vasilyevin yazdığına görə, Tibetdə də ardıc müqəddəs bitki hesab edilir, onun bitdiyi yerlər də müqəddəs hesab olunur. Həmin yerlər meditasiya və kamilləşmək üçün ən ideal məkanlar sayılır. Deyilənə görə, buddist rahibləri sözügedən məkanlarda dəfələrlə trans vəziyyətinə düşərək qeyb aləminin sirlərindən agah olublarmış. Buddist məbədlərində ardıcdan bu gün də meditasiya və digər ayinlər zamanı məbədin tüstüləndirilməsində istifadə edilir. Alim bildirir ki, hər bir rahibin üstündə mütləq ardıc olurdu. Bu onlara öz emosional vəziyyətlərini tənzim etməkdə, gözdəymədən qorunmaqda və nevrozlardan xilas olmaqda kömək edirmiş. Onlar tüstüləyən budağı qorxuya düçar olan adamın ətrafına dolandırardılar. Vurulan dövrələr mütləq saat əqrəbinin əksi istiqamətində olmalıymış. Bunun üçün xüsusi tunc ocaqqabından istifadə edərmişlər. Xroniki yuxusuzluq zamanı xəstələr onun tüstüsünü ciyərlərinə çəkər və ya da yatmamışdan öncə 100 qram qaynadılmış ardıc suyu (arağı) içərdilər. Qrip, epilepsiya və enurez kimi xəstəliklərin müalicəsində də onun tüstüsündən istifadə edilərdi (Васильев, 2000, s. 117–118).

«Əshabi-Kəhf»dəki ağac və kollara müxtəlif parça, bez qırıqları bağlanması ilə bağlı inamın genezisini müəyyənləşdirməkdir. Qeyd edək ki, Naxçıvan ərazisində təkcə «Əshabi-Kəhf»də deyil, bir neçə ziyarətgahda ətrafdakı ağac və kollara əski bağlama inamı vardır. Alməmməd (Camaldın kəndi yaxınlığında) pirində Düymə Quyusu adlanan ziyarətgah yerinin yanındakı armud ağacına, Havuş pirində armud ağacına, Tənənəm kəndindəki «Pir Süleyman» türbəsində qaraçalı koluna, həmçinin «Salatın piri» adlanan qaraçalı koluna, Ərəfsə pirinin ətrafındakı kola və s.

əsgibağlama adəti vardır. Müqayisəli araşdırmalar göstərir ki, bu inam, dini baxışlarından asılı olmayaraq bütün türk xalqları arasında yayılmışdır. Türklərin qədim din və inanclar sisteminin tədqiqi ilə məşğul olan görkəmli araşdırıcılar N. Alekseyev, A. Anoxin, L. Potapov, L. Çançibayeva, Əbdülqadir İnan və başqaları bunu qədim türklərin təsəvvürünə görə, ağacları canlı hesab etməklə, onların hami ruha (yiyə) malik olması inamı ilə əlaqələndirirlər. N. Alekseyev yazır ki, bu yiyə ruhuna qurban verməkdir (Ağac kultu...).

Qədim türklərin təfəkküründə ağac və meşə insan həyatına mühüm təsir edən müqəddəs varlıqdır. Türklər onları, yəni yiyələrini məmnun etdikcə səadətin artacağına, bolluq, bərəkət olacağına, firavan yaşayacaqlarına inanırdılar. Araşdırmalar göstərir ki, hər ağaca parça bağlanmaz. Ancaq müqəddəs yerlərdə, dağ keçidlərindəki ağaclara (hətta ağacın növü də məlum olmalıdır) bağlanır. S. Rudenkonun məlumatına görə, başqırdlar dağ ruhları üçün zirvələrdəki ağac və kollara parça bağlayırlar. Bu, «səprək» adlanır. Yakutlar buna «salama», «sarama», altaylar «salam», «yalama» deyirlər. Ağaclar müqəddəsliyinə görə fərqlənirlər. Sibir və Altay türklərində qayın ağacları, Orta Asiyada ağcaqayın, dağdağan və çinar müqəddəs hesab edilir. «Əshabi-Kəhf»də isə dağdağan ağacı müqəddəs sayılır. Qeyd edilməlidir ki, keçən əsrin 80-cı illərinə qədər burada çox sayda dağdağan ağacı var idi. Ziyarətə gələnlər onların meyvələrindən yığıb müxtəlif xəstəliklərdə dərman kimi istifadə edirdilər. Dağdağandan hazırlanmış muncuq (həmayil) gözdəymədən və müəyyən xəstəliklərdən qorunmaq üçün kiçik uşaqların paltarlarından və ya boynundan asılırdı. Xalq arasında olan inama görə: «Dağdağan ağacını qırmazlar. Çünkü adama qarğış eyləyər. Bu qarğışın altından çıxmaq da çox çətindir. Əgər qırmısansa, gərək üstündən asasan ki, sənə göz dəyməsin». Oxşar inam türkmənlər arasında da yayılmışdır. Q.P.Vasilyeva yazır ki, gözdəymədən qorunmaq üçün ən güclü təsir edən həmayil dağdağan ağacından hazırlanardı. «Dağdağan» adlanan belə həmayil adətən uşaqların ilk xəstəliyi dövründə onların boynundan asılır və həyatlarının sonuna qədər çıxarılmır (Ağac kultu...).

Dilək məqsədi ilə ağaca əsgi bağlamaq kərküklər (İraq türkmənləri) arasında da geniş yayılmışdır. Burada Sere / Suvare adlı ərazidə eyni adla tanınan ağaca böyük inam vardır. Bununla bağlı Yaşar Kalafat yazır: «Ağacın içində bir deşik vardır. Ağacın içindən keçən və uşağı olmayanların uşaqları olacaqlarına inanırlar. Uşağı olanlar bu ağaca yaşlı bir çapıt bağlar və qurban kəsərlər». Orta Asiya türklərində bəzi çinar ağaclarına müqəddəs kimi baxırlar. Q. Vasilyeva qeyd edir ki, Kiz Bibinin yanındakı çinar müqəddəs hesab edilir. Xüsusən, qadınlar həmin çinarı ziyarət edərək sonsuzluqdan, müəyyən xəstəlikdən qurtarmaq üçün onun altında məclis təşkil edirlər. Eyni zamanda, çinarın budaqlarına çapıt bağlayırlar. İstək böyük olduqda məclis də böyük olur. Müəllif bunun qadın Hami-Kiz Bibinin şərəfinə edildiyini söyləyir. Eyni inam Krım türklərində də vardır. Burada ulu çinarlara güclü inam olmuşdur.

Naxçıvanda, xüsusən Ordubadda çinarlara müqəddəs ağac kimi yanaşılır. Heç təsadüfi deyil ki, Ordubadda məscidlərin və bir sıra ziyarətgahların həyətində çinarlar vardır. Hətta xalq arasında deyirlər ki, Ordubadda harada çinar var, ora müqəddəs yerdir. Ordubad şəhərində XX yüzilliyin 70-ci illərinə qədər məscidin qabağında çox böyük bir çinar vardı. Söylənilirdi ki, bir zamanlar ustad Şeyx

Nizami burada olmuş və həmin çinarın altında oturmuşdur. Çinarın gövdəsində XI əsrə aid olması ilə bağlı yazı vardı. Elə ki, məscid sökülüb yerində mədəniyyət evi tikildi, çinar qurudu. Naxçıvanda çinarla bərabər, məscidlərin həyətindəki qara ağaclara ehtiramla yanaşılır. Ümumiyyətlə, Naxçıvanda qara ağac ilə bağlı inam geniş yayılmışdır. Həmin inamdan bəhs edərək H. A. Quliyev və A. S. Bəxtiyarov yazırlar: «Naxçıvan şəhəri yaxınlığında son vaxtlara qədər bir-birindən müəyyən qədər aralı iki qara ağac dururdu. Əhali onları əkiz adlandırırdı. Göstərirdilər ki, bu ağaclar yeraltı köklərlə bir-biri ilə əlaqədardır. Bunların birisinin yanında (Yarımca kəndinə gedən yolda) bir ədəd cavan qarağac bitmişdir ki, bunu da qoca qarağacın oğlu adlandırırdılar. Sonralar bu ağacın ətrafı "Xuda divan" adlı böyük qəbirstanlığa çevrilmişdir. Xalq arasında məşhur olan rəvayətə əsasən kim bu yerdən qarağacın bir quru çöpünü belə apardısa, o, qızdırma xəstəliyinə tutulurmuş» (Ağac kultu...).

Ağac kultunun izlərinə «Kitabi-Dədə Qorqud»da rast gəlirik.

Naxçıvanda duvaq günü gəlinə xeyir-dua verərkən, dilək diləyərkən bar verən ağacın kiçik budağı ilə başına vurulması (toxundurulması) da məhsuldarlıqla bağlıdır (Ağac kultu...).

Ağ ana və Umay ana obrazlarının ağacla birgə yad edilməsi ağac kultunun önəmini göstərən ən əsas amillərdən biridir.

Kökü minilliklərin dərinliklərinə enən Umaya inamınn izlərinə Orxon-Yenisey abidələrində də rast gəlinməkdədir. Belə ki, Kül Təkin abidəsinin şərq tərəfində, 31-ci sətirdə yazılıb: «Umay tək ögim katun kutunqa inim Kül Tiqin at bultı».

Yəni Umay tək anam xatunun bəxtinə kiçik qardaşım Kül Təkin ad qazandı.

Tonyukuk abidəsinin qərb tərəfində, 38-ci sətirdə belə deyilir: «Tenqri, Umay, ıduk Yer-Sub basa berti erinc». (Rəcəbov, Məmmədov1993, s. 120). Yəni Tanrı, Umay və müqəddəs Yer-Su qələbə bəxş etdilər.

3.2. Dağ

Mif və əfsanələrimizdə dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə təcəlli etməsi faktına tez-tez rast gəlmək olur. M. Seyidov yazır ki, «Müqəddəs başlanğıc sayılan dağ, eləcə də torpaq və xüsusilə onlarla bağlı Günəş bütün varlığın, həyatın, tanrıların, insanların, nemətlərin yaradıcısı, anası-atası kimi qəbul olunur. Torpaq başlıca olaraq ana başlanğıcı sayılmışdır» (Seyidov, 1983, s. 308).

Əbdülqədir İnan dağı Ana kompleksinə daxil edərək bildirir ki, Türk mifologiyasında dağın ana rolunda çıxış etməsinə dair bir çox miflər mövcuddur. Bu da öz növbəsində dağın ulu əcdad kimi kultlaşmasını və onun ətrafında inamlar kompleksinin yaranmasını təmin etmişdir. Elə bu inancın təzahürüdür ki, Türküstan türklərinin olduqları hər bölgədə dağ kultunun izləri tapılmışdır. Buradakı dağların çoxu «müqəddəs, ulu əcdad, ulu xaqan» anlamlarını verən Xan Tanrı, Buztağ Ata, Bayın Ula və b. adlarla da tanınmışdır (İnan, 1976, s. 32).

Azərbaycanda dağ kultu ilə bağlı miflərin birində deyilir: «Susuzluqdan bir çoban və onun qoyun-quzusu əziyyət çəkir. Çoban üzünü Qır Dağına tutaraq deyir: "Ey Qır Dağı, sən buradan bir bulaq çıxar, mən bir ağ, bir də qara qoyun qurban kəsəcəyəm". Çoban bu sözləri deyəndən sonra baxıb görür ki, həmin yerdən bulaq

çıxdı. Özü də necə bulaq, göz yaşı kimi duru, buz kimi soyuq. Çoban ilə sürüsü bulağın suyundan içirlər. Amma çoban nə ağ qoyunu, nə də qara qoyunu kəsir. Elə həmin saat çoban da, sürü də daşa dönür" (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 83).

«Dağların ayrılığı» adlı başqa bir mifdə isə deyilir:

«Alvız Dağı sac asıb yuxa bişirmək istəyirdi. Xəmiri kündələyib yığır, yuxanı bir-bir yayıb süfrəyə sərir, sacın qızmağını gözləyirdi. Böyük oğlu Qoşqar, ortancıl oğlu Murov, kiçik oğlu Kəpəz də ocağın qırağında oturublarmış. Qabaqlarında da dələmə, ovma, yuxa bişdikcə bölüşdürüb isti-isti yeyəcəkmişlər.

Alvız ana ilk yuxanı sacın üstünə salan kimi Kəpəzin tərsliyi tutur:

– Bu yuxa təkcə mənimdir, – deyir, – heç birinizə verməyəcəm.

Murov:

– Yox, mənimdir, – deyir, – hər şeyin ilkini həmişə sən götürürsən, indi də mən.

Qoşqar onlara acıqlanır:

– İndi ki belə oldu, heç biriniz ona əl vurmayın. Gözləyərik, üç yuxa bişər, hərəmiz birini götürərik.

Qardaşlar höcətləşir, yuxa bişməmişdən bir-birinin yaxasını cırası olurlar. Alvız ana onlara nə qədər təpinirsə, kirimirlər. Kəpəzlə Murov dalaşmağa başlayır. Qoşqar onların arasında oturur, onları sakitləşdirmək istəyir. Lakin Murov bir kösöv götürüb Kəpəzin peysərinə endirir. Kəpəz bar-bar bağırır. Boynunu tuta-tuta qaçır. Qoşqar Kəpəzi çox istəyirmiş, kiçik qardaşının şivəninə dözmür, qızmar sacı qaldırıb Murovun başına çırpır. Murov da çığıra-çığıra başqa səmtə üz tutur. Alvız ananın üzü bozarır. Qoşqar döyüləcəyindən qorxub günbatana yüyürür.

Üç qardaşın hərəsi ayrılıb bir yanda qərar tutur, Alvız ana tək qalır. O vaxtdan bəri qardaşlar öz analarına, ana da öz oğullarına baxa-baxa qocalmışlar. Hər bulaq, hər çay onların bir göz yaşıdır, onların bu həsrətləri, bu intizarları dənizlərdə, dər-yalarda görüşür» (Azərbaycan mifoloji mətnləri, 1988, s. 23-24).

C. Bəydili mifdəki Alvız obraz ilə əlaqədar bildirir ki, İran mifologiyasında bütün dağların anası olaraq bilinən Əlbürz dağının adı da Albız//Alvız//Yalbuz adının təhrifə uğramış şəklidir (Bəydili, 2007, s. 162).

B.Ögəlin sözlərinə görə, oğuz türkləri daş-dağ ruhundan güc aldıqlarına inandıqlarından sadəcə bir torpaq, daş yığını kimi deyil, duyğularla yoğrulmuş, insanlaşmış varlıq kimi düşünmüşlər (Ögel, 1995, s. 424).

Aşıq Ələsgərin «Şah dağı» şerində dağdan şəfa verən pir kimi söhbət açılır:

Hansı igid dara düşsə,
Nəzir deyir, yada salır,
Yeddi kralın qaçağı
Pənahlanıb səndə qalır.
Kor gəlsə şəfa tapır,
Müztər gəlsə mətləb alır (Hacıyeva, 2001).

«Dədə Qorqud»da dağa münasibət aşağıdakı alqışlama formasında təzahür etməkdədir:

«Qarlı qara tağların yıqılmasun!» (KDQ, 1988, s. 34).

«Kitabi-Dədə Qorqud»da bunun tam əksini, yəni Qazılıq dağına qarğışlar yağdırılmasını da müşahidə etmək mümkündür ki, bu da dağa canlı varlıq kimi yanaşıldığının digər bir təzahürüdür:

Qazlıq tağı, aqar sənin suların,
Aqar ikən aqmaz olsun!
Bitər sənin otların, Qazlıq tağı,
Bitər ikən bitməz olsun!
Qaçar sənin keyiklərin, Qazlıq tağı,
Qaçar ikən qaçmaz olsun, taşa dönsün (KDQ, 1988, s. 39).

«Maaday Qara» adlı Altay eposunun qəhrəmanı yeni doğulan və sağ ovcunda doqquzbucaqlı qara daş, sol ovcunda yeddibucaqlı ağ daş (Маадай-Кара, 1973, с. 84) olan oğlunun düşmən əlinə keçməməsi üçün onu Qara Dağın başında dörd qayın ağacının altında qoyur və deyir: «Qara Dağ sənin atan, dörd qayın ağacı anan olsun» (Маадай-Кара,1973, с. 87).

«Altay-Buuçay» adlı Altay eposunun variantlarından birində bəlaya düçar olan qəhrəmanın Temiçi-eren adlı atı Altaya – Ağ Tayqa dağına qaçır. At üç il Ağ Tayqanın ətrafına dolanır. Sonra bir yerdən qapı açılır. Ağ paltarda ağsaçlı qadın (Ak emegen) qızıl əsaya söykənərək bayıra çıxır. Altay-Buuçayı diriltmək üçün qoca qadın səmaya Ak Burxanın yanına gedir. Baş Allah qoca qadını Ağ Altayın ruhu Ak emegen (Ağ qoca qadın,ana) adlandırır. Bundan başqa qoca qadın Altay Buuçayın anası hesab olunur (Бутанаев, 1984, с 94).

M. Cəfərli oğuz epik-mifoloji düşüncəsindəki dağları diri və ölü dağlar deyə təsnif edərək yazır ki, oğuzlar üçün canlı və ölü dağlar vardır. «Əks təqdirdə, ana dağa qarğış etməzdi. Oğuzlar insanları qarğadıqları kimi, dağları da qarğaya bilirlər. Qarğışın insana təsiri məlumdur. Qarğış insanı tutur, başına pis işlər gətirir, öldürür. Demək, oğuzlar üçün dağ insani keyfiyyətlərə malikdir, ən azı, canlı keyfiyyətlərinə malikdir. Bu canlılıq məhz onun sadaladığımız elementlərində üzə çıxır. Dağı qarğış o vaxt tutur ki, suyu axmır, otu bitmir, keyiki qaçmır, arslanı, qaplanı olmur. Yəni saydığımız bu beş element öz fəaliyyətini dayandırdıqda, öldükdə dağı qarğış tutur, yəni dağ da ölür. Beləliklə, oğuz epik ənənəsində onların canlı dağ anlayışına daxil olan su, ot, keyik, arslan, qaplan semantemləri dağın ruhunu, canını bildirir. Dağın canı bu obrazlardadır» (Bəydili, 2007, s. 145).

Vaxtilə S. Vurğun yazırdı ki, Azərbaycanda pir olaraq ziyarət edilən bir çox dağ və daş mövcuddur. Gədəbəy Pir dağı, yenə Gədəbəyin Ağdamalı kəndində Haçaqaya piri, Beşbarmaq piri, Amudux piri bunlardan bir neçəsidir (Vurgun, 1945, səh.11).

Şairin xatırlatdığı Gədəbəydəki Pir dağı haqqında bir çox rəvayət qeydə alınıb. «Pir» adı verilən dağın təpəsində bir daşın üzərində at nalı izi vardır. Rəvayətə görə, bu Həzrət Əlinin atı Düldülün nalının izidir. İnanca görə, Həzrət Əli buralara qədər gəlmişdir. Eyni sözləri Gədəbəyin Ağdamalı kəndindəki və Tovuzdakı Haçaqaya pirləri haqqında da söyləmək mümkündür. Bu gün belə xalk xəstələrini şəfa tapmaları üçün bu dağlara götürür, oralardakı qutsal daşların ətrafında qurbanlar kəsirlər. Gədəbəyin Ağamalı kəndindəki və Tovuzdakı eyni adlı Hacaqaya pirləri haqqındakı eyni məzmunlu rəvayətə görə bu qayalar Həzrət

Əlinin qılıncının zərbəsindən parçalanmışdır. Xalq bu qayaları müqəddəs saydığı üçün burada qurban kəsir.

Dağ pirlərindən biri də "Beşbarmaq" piridir. Bu pir əlin beş barmağını xatırladan bir dağ zirvəsidir. Bakı-Quba yolu üzərindədir. Dağdakı təpələr beş qardaşın simgəsidir. Rəvayətə görə, onları zalim bir hökmdar kəndlərindən qovmuşdur. Qardaşlardan biri dənizin sahilində, diğərləri isə dağda məskən salmışlar. Bu dağ «Beşbarmaq» diyə anılır (Kalafat, 2006).

M. Hacıyevanın yazdığına görə, bəzi dağ-pir əfsanələrində xalın müqəddəs saydığı dağlar və bunlarla bağlı kultlar bir dinden diğərinə keçmişdir. Qubadlı rayonundakı «Amudux piri» haqqındaki əfsanəyə görə qız-gəlinlər Amudux piri olan dağdan şeytantərsi toplarkən bir gölməçə görürlər və bu suda əl-üzlərini yu-yurlar. Qızlardan üçü gölməçəyə tüpürdükləri üçün su yox olur və üç qız qayadan başıaşağı asılı qalırlar. Bu sırada qayadan bir səs eşidir; gölməçədə iki məzar var. O məzarların üzərində gümbəz inşa edilərsə, su geri dönər və qızlar da qurtular. Qızlar obaya dönüb hadisəni insanlara anladırlar. Oba əhli məzarları bulub üzərində gümbəz inşa edirlər. Su geri dönür. Qızlar da bəladan qurtulurlar (Hacıyeva, 2001, s. 63).

Dağ-daş kultunun izlərinə xalq təbabətində də rast gəlinməkdədir. Əcdadlarımızın əski təsəvvürlərinə görə, "müalicəvi xüsusiyyətlərə malik olan «Dalaq daşı», «Yeri daş», «Öskürək daşı» kimi bugünün özündə də pir hesab edilən daşlar qurbankəsmə mərasimində qurbangah rolunu daşıyır, müqəddəs hesab edilirdilər. «Belə daşlara Daşkəsən bölgəsində, Pirsultan, Qarabağ və Ziyarət dağlarında rast gəlinir» (Azərbaycan etnoqrafiyası, III , 2007, s. 339).

Türkün tapındığı ilkin təbiət varlıqlarından biri dağdır. Göy Tanrısına yaxınlığına görə ulu əcdadın təsəvvüründə Dağ kultlaşdırılmış, insanları Yaradana bağlayan əsas vasitə sayılmışdır. «Qədim türk inancına görə, Dünya Dağı üç qatdan ibarətdir: birinci qat, başı günəşə çatan, doqquz iqlimin kəsişdiyi ənginlikdə yerləşən Altundağdır; ikinci qat, yer üzündə, doqquz meşənin dərinliyində yerləşən Dəmirdağdır (mənbələrdə: Temirtav, Tömürtav); üçüncü qat isə yeraltı aləmin doqquz dənizinin birləşdiyi qaranlıq məkanda yerləşən Bakirdağdır.

Dəmirdağ göyün 12-ci qatına qədər yüksəlirmiş. Yerlə göyü birləşdirən Dünya Dağının zirvəsi qızıl, əyilməz hissəsi – ortası dəmir, ayağı – aşağısı bakirdən (misdən) imiş. Bu səbəbdən də Türkün ən qüdrətli şəxsiyyətlərinin – Çingizxanın (Timurçin), Topal Teymurun adı Dəmirdağdan götürülmüşdü.

Azərbaycan türklərinin dillər əzbəri olan bir sıra bayatı-larının dağlara müraciətlə (A dağlar, ulu dağlar...) başlanma-sı, ulularımızın dərdlərini ulu dağlarla bölüşməsi də Dünya dağına inamdan yaranmışdır:

A dağlar, ulu dağlar,
Çeşməli, sulu dağlar...

Dağın müqəddəs yer olmasına inamı əks etdirən mis-ralara da rast gəlirik:

Dağ aşıb binə gəlləm,
İmana, dinə gəlləm...

İnsanın dağa ayaq basıb qayıtması ilə dinə, imana gəlməsi qəribə deyilmi? Yaxud dağların soyuq qarını yarasına dərman kimi sarımaq istəyənin deyimində səcdə, ehtiram hiss olunmurmu?

Dağların qarı dərman,
Yarama sarı dərman...

Eləcə də xəstəsinə şəfa tapmaq üçün dağlarda sakin olan şəxs ümidsiz qayıtsa da (xəstə öldüyü üçün), onu töh-mətləməyə dili gəlmir, hətta oxşayır da:

İnci dağlar, dür dağlar,
Gül açıb salı dağlar.
Gəlmişdim xəstə görəm,
Xəstə köçüb, yurd ağlar.

Çünki "ulu, qoca dağ" "Munisnamə"də və Günəş miflərində deyildiyi kimi, Tanrının məskənidir:

...A dağlar, uca dağlar,
Dərd bilən qoca dağlar...» (Tanrıverdi, 2013, s. 3-4).

Azərbaycandan toplanmış bir çox mifoloji mətndə dağ-daş kultunun izləri qorunub saxlanmışdır. Zəngəzurdan toplanmış aşağıdakı mətnlər deyilənlərə gözəl misaldır. Onlardan «Humay qayası» adlanana mətndə belə deyilir: «Deyillər, Humay addı bir kadın varıymış, uşağı olmurmuş. Niyət eliyif gedir həmən qəyənin ortasında, o cığır görünən yerin baş tərəfində bir daş varmış, başın qoyur o daşın üsdünə, yatır, onnan sora uşağa qalır. O vaxdan ora ziyarətgah olur. Ora su da çə-kiblərmiş. Yeri indi də qalır. Sora qəyənin arası uçur. Aşağıda deşihdaş var ha, qabaxlar yerimiyən uşaxları da gətirif həmən daşdan keçirərmişdər» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 39).

Daş hərəmi-Hərəm daşı" adlı əfsanənin məzmunu isə belədir: «Deyillər, el dağa gedəndə bir kadının sancısı tutur. O daşın dibində həmləni qoyur yerə. O daş kadını naməhrəm gözünnən gizdiyir, ona görə də o daşın adı qalır Daşhərəmi. Hərəmdaşı da deyillər» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 39).

Başqa bir əfsanə «Kəhərdaşı» adlanır və öncəki əfsanələr kimi konkret bir məkanla bağlıdır: «Çobannarın bir addı-sannı seytal atı varmış. Adnan deyilirmiş. Gedif orda arxaş salıflarmış. Urufu ədətdi, at dönüf olur daş. O vaxtdan da həmən daşa Kəhərdaşı deyillər» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 39).

«Çoban daşı» əfsanəsində deyilir: «Çoban varmış dana, qağa... Çoban gedir qoyunun yığır, yatızdırır o düzdə. Göy gurulduyır, ildırım şaqqıldıyır, urufu ədət-dir, çoban tilsimə düşür. Qoyunnu-quzulu, idti-pişihli daşa dönür. Qabax əli-ayağı bildirirdi, sora uşaxlar zorruğuna salıf, qırıflar. Genə də çobandı, baxırsan, özü də duruf» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 39).

«Qoç daşı» əfsanəsinin məzmunu isə belədir: «Deyir, tərəkəmənin sürüsü bərad ottuyurmuş, sümün qoçu Allah-taalanın əmiriynən dönüf oluf daş. Soralar tərəkəmələr bırdan gəlif evə keçəndə o daşın başına dolanardılar, öpüf sora keçər-dilər. Ora ayrı yerrərdən ziyarata da gələrdilər» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, səh. 39-40).

Mövzumuz baxımından Güney Azərbaycandan toplanmış iki əfsanə də maraq doğurur. Onların hər ikisi Ağrı dağı ilə bağlıdır. «Ağrı dağı» adlanan birinci əfsanəyə görə, «Ağrı ve Qarnıyarıq dağları əvvəllər iki qardaş idi. Ağrı Dağı böyük, Qarnıyarıq dağı isə kiçik qardaş olmuşdur. Qoçaq, mərifətli, olduqca isti qanlı olan kiçik qardaş böyük qardaşı çox istəyirmiş. Onun yolunda ölümə getməyə hazırmış. Böyük qardaş isə həmişə kiçiyə soyuq münasibət bəsləyirmiş.

Bir gün kiçik qardaş gözəl bir qıza vurulur. Qız da onu sevir. Kiçik qardaş adətən böyüyə məsləhətsiz bir iş görməzmiş. Bu dəfə də belə edir. Ancaq böyük qardaş kiçiyin sevgilisini görən kimi ona vurulur, açıb ağarda bilmir. Arzusuna çatmaq üçün yollar axtarır. Hamı kiçik qardaşın xətrini istədiyi halda, böyük qardaş düşmənli idi.

Günlərin birində qardaşlar eşidirlər ki, düşmən, qonşu kənddə gizlenib böyük qardaşı öldürmək üçün məqam axtarır. Kiçik qardaş böyüyün yalançı etirazına baxmayaraq, düşmən qabağına özü çıxır. Kiçik qardaşı düşmən qabağına yola salan kimi böyük qardaş, onun sevgilisini götürüb qaçır. Kiçik qardaş düşmənlə döyüşdə qalib gəlir, qardaşının intiqamını alır. Sevinə-sevinə özünü kəndə çatdırır. Çox gözləyir, çox axtarır, nə qardaşını, nə də sevgilisini tapa bilir. Axırda camaat dözməyib ağır xəbəri kiçik qardaşa deyirler. Bu qara xəbər onu sarsıdır. İllərlə sinəsində bəslədiyi sevgi, məhəbbət ürəyinə sığmır, qeyzindən dərya kimi çalxalanıb tüğyana gəlir. Kiçik qardaşın sinəsi yarılır ve dağa çevrilir. O gündən hamı Qarnıyarıq dağını ziyarətə gəlir. Bu xəbər böyük qardaşa da çatır. Kiçik qardaşın ölümündən sonra dünya ona dar görünür. Onun ürəyinde dəhşetli ağrılar baş qaldırır. O da dağa çevrilir. Böyük qardaşın ürəyi ağrıdığı üçün bu dağa Ağrı dağı adı vérilir. Böyük qardaş kiçik qardaşa soyuq münasibət bəslədiyindən Ağrı dağının başında bütün fəsillərdə qar olur» (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 111).

«Ana Ağrı dağı, Bala Ağrı dağı» adlı ikinci əfsanədə isə belə deyilir:

«Bir çoban öz ağasının qızı Bəstini sevirdi. Onlar bir-birinin divanəsiydi. Bunu hamı bilirdi. Hər gün çoban öz sürüsünü Ağrı dağının ətəyində, göy çəmənlikdə otarırdı. Çoban sürüsünü bir gün Ana Ağrı dağına, bir gün de Bala Ağrı dağına aparırdı. Çoban yan tütəyini odlu dodaqlarına dirəyib yanıqlı nəğmələri, bayatıları ilə Bəstini çağırırdı.

Nəhayət, bu xəbər qızın atasına çatır. Xan çox qəzəblənir. O dərhal öz adamlarına tapşırır ki, çobanı harada tutsanız orada doğrayın. Xanın adamları çobanın arxasınca düşürlər. Çoban gah Ana Ağrı dağına, gah da Bala Ağrı dağına pənah aparır, ondan sığınacaq istəyir. Lakin dağların başı öz şöhrət davalarına qarışmışdı. Onlar, biri o birindən uca olması barədə qərinələrdən bəri mübahisə edirdiler. Odur ki, çobanın hayını, harayını eşitmədiler. Çoban görür ki, dağlar ayılana kimi nökərlər onu tutacaqlar. O, göylərə yalvarır ki, cəlladların əlində ölməkdənsə, onu daşa döndərsin. Ele həmin dəqiqə çoban sürüsü ile bərabər daşa dönür. Bu güne qədər, daşa dönmüş çoban ve sürüləri Ağrı dağının ətəyində qalmışdır.

Deyirlər başları şöhrət davasından ayazıyan dağlar görürlər ki, daha qayalarında çobanın yanıqlı bayatıları əks-səda vermir. Çobanın sürüsü ile daşa döndüyünü bildikdə bir-birinə acıqlanıb qarğış edirlər. Bala Ağrı Ana Ağrıya qarğış edir ki, görüm senin başından duman, çən əskik olmasın. Ana Ağrı dağı isə Bala Ağrıya deyir ki, sənin də başında ilanlar məskən salsın. Éle hemin vaxtdan Ana Ağrı dağının başından dumanlar, çənlər, Bala Ağrı dağının başından isə ilanlar əskik olmur» (Ali Kafkasyalı, 2002, s. 111).

Verbitskinin Altayda qeydə aldığı bir mifdə Tanrının Altun Dağında oturduğu söylənilir. Həmin mifin süjeti belədir:

Dünya yaradılınca, Tanrı rahatı seçdi,

Oturmaq üçün yenə Altun Dağına keçdi.
Çox böyük dağ idi Altun dağ dedikləri,
Ayla günəşə dəyər, göydəydi zirvələri.
Yerləşirdi Altun Dağ göylə yer arasnda,
Ülgen də otururdu bu dağın tam başında.
Dağın ətəkləriysə dünyaya dəyməyirdi.
Bir adam boyu qədər dururdu, düşməyirdi… (Ögəl, 2006, səh. 428-432).

V. Radlov tərfindən yazıya köçürülmüş "Yaradılış" dastanlarının (Dünyanın yaranması haqqında) birində isə belə deyilir:

…Tanrı Qara xan göyün on yeddinci qatında oturub kainatı idarə etməkdədir. Ondan bir qat aşağıda Bay Ülgen Altun dağda qızıl bir taxt üstündə oturub, Göyün yeddinci qatında Gün Ana, altıncı qatında Ay Ata oturmuşdur… (Cəfərov, 2004, səh 13).

Şəkil 153. Altun dağı, Süd gölünü, Altın Bürlü Bay terek (altun qabıqlı qovaq) ağacını və Qırmızı gölü simgələyən mürəkkəb naxış-kompozisiya

Dünyanın quruluşu və Altun dağın oradakı yerini çəkdiyi sxem və rəsmlərlə ən incə detallarına qədər anladan şaman Kondrati Tanaşevin çəkdiyi dağın tam başında sehirli Süd gölü təsvir edilib. Şamanlar yuxarı dünyaya qalxmamışdan öncə bu göldə yuyunub təmizlənirlər. Elə oradaca, yəni dağın tam başında Altın Bürlü Bay terek (altun qabıqlı qovaq) ağacı bitir. O, yerlə göyün tam ortasında yerləşir və orta dünya ilə yuxarı dünyanı bir-birinə bağlayır. Belə ki, onun gövdəsi və alt budaqları orta dünyada, üst budaqları isə yuxarı dünyadadr. Bu ağac şamanlar üçün Ülgenin və Gök Mönkönün yaşadıqları yuxarı dünyaya keçməkdə nərdivan rolunu oynayır. Der-Sunun (Yer-Sunun) yaşadığı yerdə daha bir göl də var. Bu, Qırmızı göldür. Həmin gölün sahibi "Ker-balık" adlanan balıqdır. Bu balıq Der-Sunun ölkəsindəki bütün dağları öz çiynində saxlayır. Balığın qarnında insan

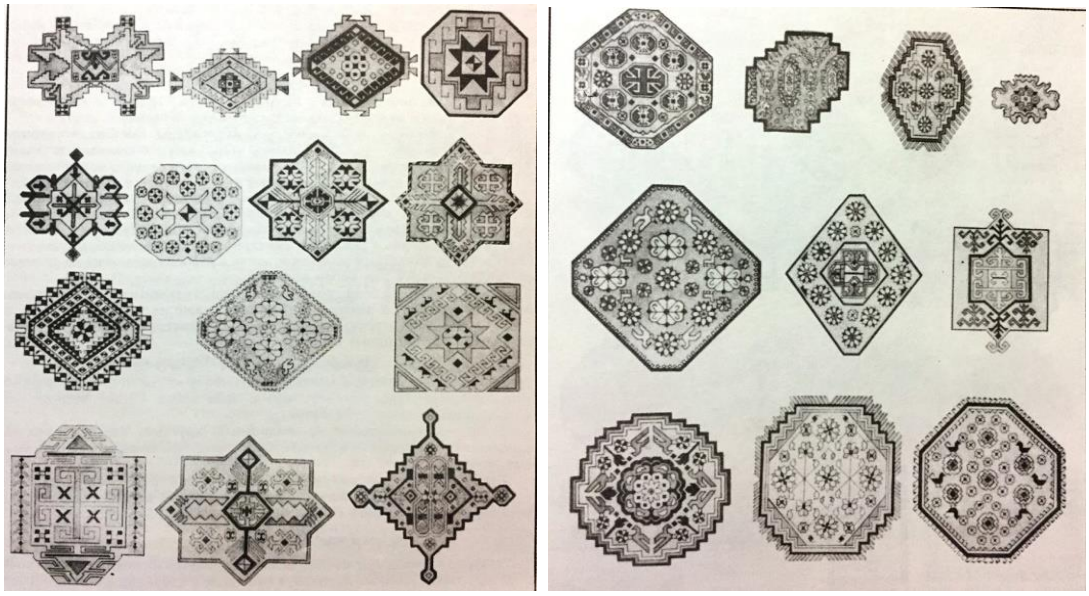
və heyvan rüşeymləri var. O, öz nəfəsi ilə bu rüşüymləri Der-Suya ötürür, o da öz növbəsində onlara can və ruh verir.

Ker-balıkın gölünün arxasında Daka-Budak adlı dağ zirvəsi ucalır. Onun torpağı və daşları qrmızı rəngdədir. Bu zirvənin yamacında Der-Sunun qızları öz çadırlarında yaşayırlar (Каруловская, 1935, с. 161-163). Onlardan başqa burada şaman qadın Merkit Qam və şaman Qam Mürküt Toroy da yaşayırlar, bunlardan birincisi bir sıra xəstəliklərin yayıcısı hesab edilirdi (Каруловская, 1935, с. 164).

Maraqlıdır ki, Azərbaycan xalçalarında rast gəlinən mütəkkəb naxışlar içərisində şaman Kondrati Tanaşevin təsvir etdiyi sxemi xatırladan dağı, onun tam başında yer alan sehirli Süd gölünü və elə oradaca, yəni dağın tam başında bitən Altın Bürlü Bay terek (altun qabıqlı qovaq) ağacnı simvolizə edən işarələr diqqəti çəkir. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, dağın alt tərəfində Der-Sunun ölkəsindəki bütün dağları öz çiynində saxlayan Ker-balığın sahibi olduğu Qırmızı göllə də üzləşmək mümkündür (**Bax: Şəkil 153**). Bu göl qırmızı rəngli dalğavari naxışlarla göstərilir və yuxarıda kiçik «göl»lə təsvir diqqətə çatdırılan Süd gölündən əsaslı şəkildə fərqlənir.

3.3. Göl, dəniz, su

Öləng kultundan, onun göllə bağlılığından söhbət açan M. Seyidov yazır ki, qədim türklərdə animist baxış çox geniş yayılıbmış. «Onun izlərinə son zamanlara qədər Azərbaycan və bir çox türkdilli xalqların şifahi ədəbiyyatında, adət-ənənəsində rast gəlmək olur. Bu xalqların animist baxışlarına görə, dağlar, göllər, çaylar (Alaş, Tannua, Xandağ, Altay, Abakan, Kem (Yenisey), Katain bəy, Süd göl və b.) insan kimi sevib-sevilir, duyurlar; göllər, sular müqəddəsdirlər. Əski türkdilli insan göllərə də tapınırdı» (Seyidov M., 1989, s. 45).



Şəkil 154. Göllər (L. Kərimov)

V. Dyakonovanın yazdığına görə, telenqitlərdə “arjan” adlandırılan gölə sağlımlıq mənbəyi kimi baxılırdı. Həmin gölə sağlam adamın getməsi yasaq idi. Ziyarət yeni ay doğanda, günün müəyyən saatlarında olmalıydı. 15 yaşına qədər uşaqların bulaq başına aparılması da yasaq hesab edilirdi. Əgər həmin uşaqlardan xəstələnən olardısa, bulağın suyu evə gətirilər və o, evdə müalicə edilərdi. Qadınlar bulaqdan qayıtmamışdan öncə özləri ilə apardıqları yaş çay kərpicciyini bulağın suyunda isladardılar. Bu çay da bulaqda çimmək qədər müalicəvi əhəmiyyətli hesab edilir və onu yalnız kimsə xəstələndikdə dəmləyərdilər (Дьяконова, 1981, s. 39).

Miflərin bir çoxunda insanın yaradılışında iştirak edən əsas kultlardan biri də su kultudur. Su eyni zamanda Tanrı ilə birlikdə əzəldən mövcud olmuşdur.

Su stixiyasının Azərbaycan xalqının mifoloji dünyagörüşündəki yeri və rolunun mifoloji mətnlərdə hərtərəfli əksini tapdığını bildirən A. Babək yazır ki, xalqımızın ta qədimlərdən suya hansı dəyəri verdiyi, xariqüladə bir şey kimi baxaraq onu müqəddəsləşdirməsi, suyun magik xüsusiyyətlərindən necə istifadə etməsi bu inanclarda rəngarəng şəkillərdə görünür. «Onları öyrənməklə təbiətsevər türkün dünyaya humanist münasibətinin dərinliklərinə varmaq, müasir mənəviyyatımızın köklərini aşkarlığa qovuşdurmaq mümkündür» (Babək, 2010, s. 30).

Tədqiqatçının sözlərinə görə, su ilə bağlı inanclar məzmunca çox rəngarəng və əlvandır. Lakin bu mürəkkəblikdə qədim türk təfəkkürünün aydın məntiqi, dünyaya sağlam humanist-ekoloji münasibəti gerçəkləşmişdir. Onların dərinliklərinə varıldıqda türk mifoloji düşüncəsinin sistemi, məntiqi üzə çıxır (Babək, 2010, s. 30).

Q. Sayılov R. Əliyevə istinadən, su ilə bağlı Zaqatalada qeydə alınan maraqlı adətlərdən birinə toxunaraq bildirir ki, «Novruz bayramı günü sübh tezdən ağsaqqal biri yuxudan durub, heç kəslə danışmadan su başına gedər, əl-üzünü yuyar və həmin sudan gətirərək öz evinə, həyətinə, ailə üzvlərinə çiləyər ki, keçən ilin ağırlığını, kədərini yuyub aparsın, gələn ili ruzi-bərəkətli, aydın, rahat, firavan, uğurlu ailəsini isə sağlam etsin» (Əliyev, 2001; Sayılov, 2007, s. 15).

Əzəl çərşənbədə sübh tezdən bulaq başına gəlirlər:

«Ağırlığım, uğurluğum suya,

Azarım-bezarım suya» –

deyib su üstündən atlanırlar. Sonra əl-üzlərini yuyur, bir-birlərinin üstünə su atır, sifətlərinə su çiləyirlər. Xəstəliyə tutulanları da su üstündən hoppandırırlar... «Su haqqı, pis əməl sahibi olmayacağam», – deyirlər. «Su çərşənbəsində övladı olmayan qadının başından qırxaçar camdan su töksən, övladı olar» (Sayılov, 2007, s. 54).

Türk yaradılış dastanlarında da su kultunun izlərini görməmək mümkün deyildir.

Bahəddin Ögəl haqlı olaraq yazır ki, Orta Asiya və Sibirdə söylənən yaradılış əfsanələri içərisində ən böyüyü və doğru olanı V. Radlov tərəfindən toplanan və Altay türklərinə aid olan əfsanədir (Ögəl, 2006, səh. 416). Mərkəzində Tanrının durduğu və aparıcı rola sahib olduğu bu dastan yarandığı dövrdən ən azı 5-6 min il sonra qələmə alınsa da ilkin məzmun və mahiyyətini, cüzü fərqlər nəzərə

alınmazsa, bütünlüklə qoruyub saxlaya bilmişdir. XlX əsrdə məşhur türkoloq V. Radlov tərfindən yazıya köçürülmüş "Yaradılış" dastanının (Dünyanın yaranması haqqında) məzmunu belədir:

I variant

Yerin yer olduğu vaxt suyla doluydu hər yer,
Nə göy vardı, nə də ay, nə günəş, nə də bir yer.
Tanrı uçub dururdu, insan oğlu tənhaydı,
O da umub durur, sanki Tanrıya taydı.
Uçar, hey uçardılar, yer yoxdu, qonmazdılar,
Tanrı olduqlarıyçün əsla yorulmazdılar.
Bu Tanrının yox idi nə qayğısı, nə işi
İnsan oğlunun isə bitmədi pis vərdişi.
Bir külək yaratmışdı suları qaynadaraq,
Tanrını hirsləndirdi üzünə sıçradaraq.
Elə bildi o yazıq bununla bütün oldu,
Guya xeyli güclənib Tanrıdan üstün oldu.
Amma necə oldusa, suya yıxıldı birdən,
Gömüldükcə gömüldü, dənizə daldı birdən.
Başladı yalvarmağa, gördü ki, iş çox ağırdı,
«Qurtar məni ey Tanrı!», – deyə möhkəm bağırdı.
Tanrı insafa gəldi, bağışladı özünə,
Dedi: «Ey insan oğlu, çıx suların üzünə!»
Tanrının buyruğuyla insan oğlu qurtuldu.
Getdi onun yanına, ağıllı-başlı durdu.
Tanrı birdən buyurdu: «Yaradılsın möhkəm daş!»
Dənizlərin dibindən çıxdı üzə sal bir daş.
Daş üzə-üzə gəlib çatdı Tanrı önünə,
Tanrı insanı alıb çıxdı daş üstünə.
Tanrı bir gün insana belə bir buyruq verdi:
«En suların dibinə, oradan torpaq al!» – dedi.
İnsan daldı sulara, aldı bir ovuc torpaq,
Sulardan çıxdı, gəldi Tanrıya uzadaraq.
«Yaradılsın Yer!» – deyib Tanrı torpağı saçdı,
Yer üzü yaradıldı, dənizlər qurulaşdı.
İnsana belə dedi Tanrı ona baxaraq:
«Dal suların dibinə, gətir bir az da torpaq!»
İnsan dedi: «Mən suya bir dəfə də dalaram,
Bu dəfə öz payıma bir az torpaq alaram».
Daldı suyun dibinə hey düşünə-düşünə,
İki ovuc torpaqla çıxdı suyun üzünə.
Düz bir ovuc torpağı soxaraq tez ağzına,
O birini uzadıb verdi Göy Tanrısına.
Öz-özünə söylədi: "Qoy mən bunu saxlayım,

Sonra dənizə səpib özümə torpaq alım”.
Tanrı torpağı aldı dənizin üstünə saçdı,
Tanrının istəyiylə birdən yer qalınlaşdı.
İnsanın ağzındakı gizli saxlanan torpaq
Böyüməyə başladı boğazını sıxaraq.
Nəfəsini tıxadı, boğacaqdı az qala,
Can hövlüylə başladı qaçmağa sağa-sola.
«Oh, Tanrıdan qurtardım» – düşündüyü zaman,
Baxıb gördü ki, Tanrı orda durub bayaqdan.
Lap boğulmaq üzrəykən söylədi bu kəlməni:
«Ey Tanrı, gözəl Tanrı! Nə olar, qurtar məni!»
Tanrı hirslənib dedi: «Sən nə etdin, nə yapdın?!
Gözləyəcəyəm deyə ağzına torpaq aldın.
Niyə belə düşüncə yer eyləyib ağlında,
Torpaq nəyinə lazım, gizləyirsən ağznda?»
İnsan dedi: «Ey Tanrı, düşündüm öz payıma,
Torpağım olsun deyə torpaq aldım ağzıma».
Tanrı insanoğluna «Tüpür!» – deyə bağırdı,
Tüpürdü, tüpürcəyi yer üzünə dağıldı,
Yer üzü dümdüz ikən, qırışıb birdən soldu,
Sanki yoxdan yaranıb, hər yan təpə-dağ oldu.
Tanrı möhkəm hirsləndi, insanoğluna dedi:
«Sən pis fikirlərinlə indi günahkar oldun,
Mənə pislik etməkçün qəlbin pisliklə doldu.
Qoy gizləsin qəlbində sənin xalqın da sənə
Həmin duyğuları ki, bəsləyirsən sən mənə.
Mənim xalqımın isə fikri olsun saf-arı,
Məndən suç gizləyənlər sənin xalqın olsunlar,
Günahkar olanlarsa, sənin malın olsunlar.
Sənin suçunda qaçan gəlsin, qul olsun mənə,
Günahından gizlənən gəlib sığınsın mənə...» (Ögəl, 2006, s. 447).

(II variant)

Bir zamanlar yalnız Tanrı Qara xan və su vardı. Qara xandan başqa görən və sudan başqa görünən yox idi. Ağ ana göründü. O, Qara xana “yarat”, – deyib yenidən suya daldı. Bunu eşidən Qara xan bir kişi yaratdı. Qara xanla kişi intəhasız suyun üstü ilə iki qara qaz kimi uçurdular. Lakin halından məmnun olmayan kişi, Qara xandan daha yüksəkdə uçmaq istəyirdi. Onun istədiyini bilən Qara xan kişidən uçmaq qabiliyyətini aldı. Kişi dibsiz suya yuvarlandı. Elədiyindən peşiman olub, Tanrı Qara xandan bağışlanmasını xahiş etdi.

Tanrı Qara xanın göstərişi ilə sudan bir ulduz çıxdı. Kişi həmin ulduzun üstünə çıxıb xilas oldusa da, Qara xan onun bir daha uça bilməyəcəyini nəzərə alıb dünyanı yaratmaq qərarına gəldi. Kişiyə buyurdu ki, suyun dibinə dalaraq torpaq çıxarsın. Şər düşüncədən əl çəkməyən kişi torpaq gətirərkən fikirləşdi ki, özü üçün gizli bir dünya

da yaratsın, ona görə də torpağın bir qismini ağzında saxladı. Elə ki ovcundakı torpağı su üzərinə səpdi, Tanrı Qara xan torpağa "böyü", – deyə buyurdu. Torpaq böyüyüb dünya oldu. Lakin kişinin ağzında saxladığı torpaq da böyüyüb onu boğmağa başladı. Qara xan ona "tüpür!" deməsəydi, boğulub öləcəkdi.

Tanrı Qara xan dümdüz bir dünya yaratmşdı, lakin kişi tüpürəndə ağzından çıxan torpaq bataqlıqlar, təpələr əmələ gətirdi. Hirslənən Qara xan itaətsiz kişiyə "Erlik" (şeytan) adını verib, özünün işıqlı dünyasından qovdu… (Cəfərov, 2004, s. 13).

Veselovskinin topladığı variantlar da mövcuddur. Onlardan birincisini fraqment adlandırmaq daha doğru olar:

Bir gün Tanrı Ülgen dənizin üzərində bir palçıq parçası gördü. Bu palçıq eyniylə insan şəklinə oxşayırdı. Tanrı ona can verdi və bu yolla şeytan Erlik meydana gəldi. Başlanğıcda Erlik Tanrıya çox ehtiram göstərirdi, münasibətləri də yaxşı idi. Amma zaman keçdikcə münasibətləri pozuldu və Erlik Tanrıya düşmən oldu (Ögəl, 2006, səh. 461).

Veselovskinin topladığı variantlardan ikincisində belə deyilir:

Ülgen dünyanı yaratmaq üçün yuxarıdan suya endi. Düşündü, düşündü, işə haradan başlayacağını müəyyən edə bilmədi. Bir vaxt insan oğlu onun yanına gəldi. Ülgen xəbər aldı:

– Sən kimsən?

İnsan oğlu cavab verdi:

– Mən də dünyanı yaratmağa gəlmişəm.

Tanrı Ülgen hirsləndi və qəzəblə dedi:

– Sizi yaradan mən olmasaydım, siz bunu etməyə qalxa bilərdinizmi?

İnsan oğlu:

– Amma mən dünyanın mayası olacaq iki maddəni necə tapmağı bilirəm.

Tanrı:

– Elədirsə, mənə tez torpaq gətir!

İnsan oğlu dərhal suya daldı. Suyun altında bir dağ var idi. O? dağdan bir parça götürdü, ağzına qoydu və suyun üzünə çıxdı. Torpağın yarısını Tanrıya verdi, yarısını ağzında saxladı. İnsan oğlu saxladığı torpağı ağzından dünyaya tüpürdü və onun payına düşən dünya bataqlıq, tarla və dənizlərlə doldu (Ögəl, 2006, s. 462).

Yenisey sahillərindən toplanmış variantda deyilir:

Çox-çox əvvəllər heç bir şey yox idi. Yalnz dalğalanan və çalxalanan böyük bir dəniz var idi. Bir də böyük bir şaman var idi (yeniseylilərə görə, şaman Tanrıdır). Onun nə işi vardı, nə də gücü. Bu dəniz üzərində qu quşları, qırmızı boyunlu balıqçıl quşları və daha neçə-neçə su quşları uçuşardı. Amma qonub dincəlmək, nəfəs dərmək üçün bir yerləri yox idi. Buna görə şaman balıqçıl quşa dedi:

– Suya dal, dənizin dibindən bir az torpaq gətir!

Balıqçıl iki dəfə suya cumdu, heç nə gətirə bilmədi. Üçüncü dəfə ağızında bir parça palçıq çıxarda bildi. Bu palçıqdan bir ada düzəltdilər və uçuşub onun üzərinə qondular (Ögəl, 2006, s. 462).

Verbitskinin qeydə aldığı başqa bir variantın mövzusu isə belədir:

Dünya bir dəniz idi, nə göy vardı, nə bir yer,

Ucsuz-bucaqsız, sonsuz sular içrəydi hər yer.
Tanrı Ülgen uçurdu, yoxdu bir yer qonmağa,
Uçurdu, axtarırdı bərk bir yer sığınmağa.
Qutsal bir ilhamla birdən ürəyi doldu,
Qeybdən gələn bir səs ona belə çarə buldu.
Göylərdən gələn bir səs Ülgenə buyuruq verdi:
«Önündəki şeyi tut, dərhal yaxala!» – dedi.
Sağa-sola boylanıb dörd açdı gözlərini,
Könlündə təkrarladı Səmanın sözlərini.
Dənizdən çıxan bir daş su üzündə dayandı,
O, daşı tutdu, bu üzündə dayandı.
Artıq Ülgen məmnundu, rahatlıq bulmuş idi.
Üzərində durmağa bir yeri olmuş idi.
Göylərin əmri ilə tapınca Ülgen dayaq,
Artıq vaxtı çatmışdı, göyləri yaradacaq!
Ülgen hey düşünmüşdü ta göylərə baxaraq:
“Bir dünya istəyirəm, bir soyla yaradım,
Bu dünya necə olsun, nə boyda yaradım?”.
Bir Ağ Ana var idi, yaşardı su içində,
Göründü su üzündə, Ülgenə belə dedi:
«Yaratmaq istəyirsən sən də bir şeylər, Ülgen,
Yaradan olmaq üçün bu qutsal sözü öyrən.
De ki, mən etdim, oldu. Başqa bir şey söyləmə,
Hələ yaradan ikən “etdim, olmadı!” demə!»
Ağ Ana bunu dedi, qeyb oldu, çıxıb getdi,
Dənizə dalıb getdi, bilinməz hara getdi.
Ülgenin qulağından bu buyruq heç çıxmadı,
İnsana bu öyüdü verdi, heç yorulmadı:
«Dinləyin, ey insanlar, vara yox deməyiniz!
Varlığa yox deyərək, yox olub getməyiniz!»
Ülgen yerə baxaraq, «Yaradılsın yer!» demiş,
Bu istək əsasında dənizdən yer törəmiş.
Ülgen göyə baxaraq, «Yaradılsın göy!» demiş,
Bu buyruq əsasında üstünü göy bəzəmiş.
Tanrı Ülgen durmadan ayrıca vermiş salıq,
Bu dünyanın yanına yaradılmış üç balıq.
Bu böyük balıqların üstünə dünya qonmuş,
Balıqlar çox böyükmüş, dünyaya dayaq olmuş.
Dünyanın yanlarında iki də balıq durmuş,
Dünya gəzər olmamış, bir yerdə qalıb durmuş.
Bir başqa balıq isə yerə gərilmiş idi,
Qapqaranlıq şimala başı çevrilmiş idi.
Ortadakı balığın başı tam şimaldaymış,
Dərhal tufan başlamış, yönü az dəyişsəymiş,
Onun başı hər zaman tam yöndə durmalıymış,

Bu yön heç dəyişmədən şimalda olmalıymış.
Başı bir azca ensə, tufanlar başlar imiş,
Tufanla daşan sular dünyanı basar imiş.
Başı zəncirlər ilə bu üzdən bağlanmışdı,
Başın tərpnməməsi bu yolla saxlanmışdı.
Zəncirlər bağlanıbmış ortadakı dirəyə,
Balıq əsla heç zaman qımıldanmasın deyə.
Tanrı balıq işini verdi Mandı-Şirəyə,
Mandı-Şirə düzəltdi başı, dönsə nərəyə.
Günlərdən bir gün yenə yer suya gömülmüşdü,
Çünki balığın başı aşağı düşmüşdü… (Ögəl, 2006, s. 428-432).

Başqa bir variantda isə belə deyilir:

Yenə günlərdən bir gün Tanrı Ülgen dənizə
Baxaraq durur idi, tutuldu birdən-birə,
Bir torpaq parçası suda dövrə vururdu,
Torpağın üzərində bir qədər gil dururdu.
«Torpaq üstündəki şey,» – dedi, – «nədir əcaba?
İnsan oğlu bu olsun, insana olsun ata!»
Görünməyə başladı insan kimi bir şəkil,
Birdən insan olmuşdu torpaq üstündəki gil.
İnsanda toplanmışdı hər çeşiddən yetərlik,
Bu ilk insann isə adı olmuşdu Erlik.
İnsan yaradan Tanrı ortalardan qeyb oldu,
Erlik də yola çıxdı, arayıb, onu buldu.
Tanrının könlü təmiz, ucalardan ucaydı,
«Bir kiçik qardaşım ol!» – deyə Erlikə dedi.
Erlik Tanrı Ülgenin qardaşı olmuş idi,
Ancaq nədənsə qəlbi hirs ilə dolmuş idi.
Erlik yaradılınca gəzib-gəzib əyləndi,
Aradan günlər keçdi, birdən durub söyləndi:
«Mən nə üçün olmayım Tanrıdan daha yüksək,
Tanrı hansı əsasla göylərdə olmalı tək?
Mən nə üçün olmayım həm qüvvətli, həm uca,
Bu bir qəbahətmi ki, mən doğuldum yenicə?»
Daha irəli gedib, gözləri hirslə doldu,
Tanrını qısqanaraq, əzəli düşmən oldu.
Güclü Tanrıya baxıb, qutlu gücü qısqandı,
Söyləməyə başladı, öz nəfsinə aldandı:
«Ah, kaş ki mən də belə adəm yarada biləm,
Dünyaya sahib olam, aləm yarada biləm!»
Tanrı gördü ki, Erlik bir işə yaramaz,
Erlikin varlığıyla bu dünya da yaşamaz.
Yaratdı Mandı-Şirə adlı bir qəhrəmanı,

Dedi ki, Erlik deyil, bu qorusun insanı.
Mandı-Şirədən başqa sümükləri qamışdan
Yeddi adam yaratdı, ətləri də torpaqdan.
Nəfəsiylə üflədi, tutdu qulaqlarına,
Yeddi insanın dərhal can gəldi ruhlarına,
Tutdu, burunlarna bir daha da üflədi,
Ağıl verdi insana, ruha ağıl eklədi.
Müqəddəs Mandı-Şirə insanı qoruyacaq,
Onu yaşadacaqdı, düşmənləri qovacaq.
Amma insan oğluna biri lazımdı ancaq,
Onun idarəsini qaydasına qoyacaq.
Bunun üçün də Tanrı May-Tərəyə verdi can,
Dedi: «İnsan oğlunun üstündə olursan xan!» (Ögəl, 2006, s. 428-432).

Saxa – yakutlardan toplanan yaradılış dastanları da, cüzi fərqlərə baxmayaraq, Altayda yazıya köçürülmüş dastanlara bənzəyir. Bu da təbiidir. Çünki həm altaylılar, həm də saxa-yakutlar mənşəcə türkdürlər və bütün bu dastanlar da ümumtürk mahiyyəti daşıyırlar. Saxalardan (yakutlardan) toplanan dastanlar da bir neçə variant təşkil etməkdədir.

Seroşevskinin topladığı variantlardan birinin məzmunu belədir:

Böyük Ağ yaradan Ürüng Ayıg Toyon lap əvvəldən böyük dənizin üzərində yüksəklərdə dayanıb-durarkən suyun üstündə üzən bir köpük gördü. Tanrı durdu və köpükdən soruşdu:

-Sən kimsən?

Köpük Tanrıya baxıb dedi:

-Mən bir şeytanam, lap suyun dibindəki yerdə yaşayıram.

Tanrı şeytana üz tutub soruşdu:

-Bilmirəm, sözün doğrudurmu? Suyun altında yer varmı? Elədirsə, o yerdən mənə bir parça torpaq gətir! – dedi.

Şeytan dənizə daldı, xeyli vaxt keçdikdən sonra şeytan göründü. Əlində bir az torpaq var idi. Tanrı qara torpağı ondan aldı, əlində tutub, baxdı, torpağı təqdis etdi və suya atdı. Sonra şeytan düşündü ki, bu Tanrını necə suda batırım, boğulsun. Lakin elə bu vaxt torpaq böyüyüb, ətrafa yayılmağa başladı. O sərtləşdi, bərkidi. Dənizin böyük bir hissəsi həmin torpaqla doldu (Ögəl, 2006, s. 443).

Seroşevskinin yazıya aldığı II variant isə saxa – yakutların xristianlığı, üzdən də olsa, qəbul etmiş hissəsindən toplanmışdır. Bu variant müəyyən qədər İncil motivləri ilə çarpazlaşmış və dövrümüzə ilkin şəklini müəyyən qədər itirmiş vəziyyətdə yetişmişdir. Onun məzmunu belədir:

Şeytan Həzrət İsanın böyük qardaşı idi. Amma qardaşı nə qədər xeyirxah idisə, bu da bir o qədər bədxah idi. Tanrı hey düşünürdü ki, bir dünya yaradım, amma necə yaradım. Xeyli düşünən Tanrı şeytana belə dedi:

Sən "parlağam, çox qüvvətliyəm, bacarıram", – deyə öyünürsən. Elə isə get, dənizə dal, dənizin dibindən mənə bir az qum çıxart.

Şeytan dənizə daldı. Az sonra üzə çıxdı. Çıxmağına çıxdı, amma qum da ovcundan axıb getdi. Şeytan yenidən, ikinci dəfə dənizin dibinə cumdu, amma

yenə də əliboş üzə çıxdı. Şeytan gördü ki, olmayacaq, tez bir qaranquş olub dənizin dibinə cumdu. Dimdiyinə bir az palçıq alıb suyun üzünə çıxdı.

Tanrı palçığı aldı, təqdis etdi, sonra da dənizə atdı. Beləliklə, yer üzü yaradılmış oldu. Lakin şeytan əvvəldən Tanrının fikrini bilmiş və ağzında bir parça torpaq saxlamışdı. "Nə üçün Tanrının dünyası olsun, mənimki isə yox" – deyə düşünmüşdü. O da öz dünyasını yaratmaq istəyirdi. Çox keçmədi ki, Tanrı bunu başa düşdü, şeytanı yanına çağırdı, əli ilə ənsəsinə elə vurdu ki, ağzında gizli saxladığı çamur ətrafa sıçradı. Hər tərəf bu çamurla dağ, daş oldu. Tanrının o gözəl dünyası da bugünkü dünya oldu (Ögəl, 2006, s. 443-444).

Su kultunun izlərinə «Kitabi-Dədə Qorqudda da rast gəlirik. «Kitab»ın ikinci boyunda Salur Qazanın su ilə xəbərləşməsi suyun tapınaq obyekti kimi dəyərini və sakral funksiyalarını göstərir:

Çağnam-çağnam qayalardan çıqan su,
Ağac gəmiləri oynadan su,
Həsənlə Hüseynin həsrəti su,
Bağ və bostanın ziynəti su,
Ayişə ilə Fatimənin nigahı su,
Şahbaz atlar gəlüb icdigi su,
Qızıl dəvələr gəlüb keçdigi su,
Ağ qoyunlar gəlüb çevrəsində yatduğı su,
Ordumun xəbərin bilürmisin, degil mana!
Qara başım qurban olsun, suyum, sana! (KDQ, 2004, s. 41).

Su təkcə kosmogenez prosesində deyil, antropogenez prosesində də yaxından iştirak edən əsas ünsürdür. Bir çox miflərdə o, əcdad kimi çıxış edir. Suyun əcdad funksiyasını «Reyhanın nağılı»nda da izləmək mümkündür: «Dövlət tərəfindən qızı oğurlanmış nisgilli, yazıq ana Gülcahan "qızım-qızım" deyə çölü-biyabanı gəzir. Bir gün susuzluğundan yanan Gülcahan özünü sürüyüb bir su gölməçəsinin üstünə saldı. Arvad çox sevindi, gölməçədə olan suyu tamam içib qurtardı. Demə, Gülchanın içdiyi su dərya atlarının ayğırının su içdiyi gölməçə imiş. Bir müddət keçdi, bu gölməçə suyundan Gülcahanın boynunda uşaq qaldı. Onun bir oğlu oldu» (Azərbaycan nağılları, I, 2004 c., s. 254).

Azərbaycanın müxtəlif bölgələrindən, o cümlədən Naxçıvandan toplanmış materiallara əsasən, «pis yuxunu suya danışallar ki, yuyup aparsın. Yaxşı yuxunu da danışallar ki, aydınnıx olsun» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, s. 49).

Göyçədən toplanmış başqa bir mətndə də təqribən eyni fikir ifadə edilməkdədir: «Qorxulu yuxunu suya söyləmək lazımdır ki, bədbəxt hadisə yuxu görəndən uzaxlaşsın» (Azərbaycan folklor antologiyası, 2006, s. 86).

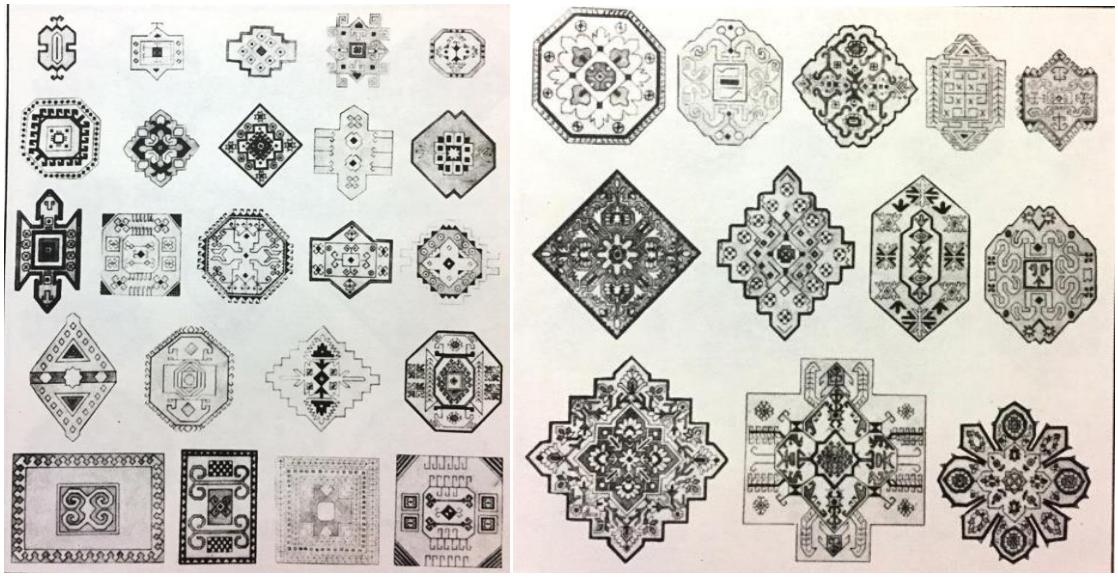
Zəngəzurdan toplanmış daha bir mətndə də eyni inancın izlərini görməkdəyik: "Yuxuu qarışdıranda itə çörək, toyuğa bir qab dən atarsan. Sora suya nağıl eləsən, xətər sovuşar" (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005, s. 107).

Bu materiallar xalqımızın suyun magik qüvvəsinə inamının nə qədər böyük və güclü olduğundan xəbər verməkdədir. İstər pis, istərsə də yaxşı yuxunun ona danışılması onun mifoloji düşüncədəki çoxfunksionallığını göstərməkdədir. Eyni

zamanda yuxuların fal olduğuna, başqa sözlə, gələcəkdən xəbər verə biləcəyinə inanılmışdır. Qarabağdan toplanmış aşağıdakı mətn deyilənlərə ən gözəl sübutlardan biridir: «Yuxuda dişin düşməyi kiminsə ölməyi deməkdir» (Azərbaycan folklor antologiyası, 2000, s. 182).

A. Babəkin yazdığına görə, insan yuxuda çiy ət görürsə, bu yenə də ölümlə bağlı əlamətdir: «Bəs insan bu halda nə üçün yuxunu suya danışır? İnanca görə, su pis yuxunun qabağını alır, insana gələcək şəri də yandırır. Demək, su insanın taleyinə təsir edir, baş verəcək pis hadisənin qabağını su alır. Bu halda su pisliyi, şəri təmizləyən qüvvə kimi çıxış edir. Bəs suya bu qüvvəni verən nədir? Bizcə, onun kosmoqonik statusudur. Axı, su ilkin yaradılışla bağlıdır. Oğuz inanclarına görə, Haqqın-Allahın üzünü görmüşdür. Su qədimlərdən ilahi qüvvə ilə bağlı hesab olunmuşdur. Demək, suyun yuxu ilə xəbər verilən hər bədbəxt hadisənin qarşısını alması onun ilahi güclə bağlılığı haqqındakı görüşə əsaslanır» (Babək, 2010, s. 30).

Tədqiqatçı yazır ki, insan pis yuxunu suya danışdığı kimi, yaxşı yuxunu da suya danışmalıdır. Yaxşı yuxu – yaxşı, xeyir əlamətlər deməkdir: "Beləliklə, insanın yuxu ilə ona xəbər verilən taleyi bütün hallarda suya danışılmalıdır (məcburidir). Bu da göstərir ki, su insanın taleyinə hərtərəfli təsir göstərir. Ümumiyyətlə, yuxu ilə gələn su simvolu xeyir əlamət hesab olunur. Naxçıvandan toplanmış inanc mətni: «Yuxuda ət görmək, diş çıxartdırmax, quyuya düşmək pis əlamətdi, çimmək, quş kimi uşmax yaxşı» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, s. 89).



Şəkil 155. Göllər (L. Kərimov)

Burada çimmək dedikdə, təbii ki, suda çimmək nəzərdə tutulur. Adətən yuxuda su görmək suda çimmək şəklində olur ki, bu da insana yuxu ilə verilən xeyir əlamət, baş verəcək xoş hadisənin sorağıdır. Ancaq insan yuxuda su görüb sevinirsə, bu, o demək deyildir ki, həmin hadisə baş verəcək. Bundan ötrü, yəni həmin yuxunun çin olmasından ötrü onu suya danışmaq lazımdır. Çünki yalnız bu

halda xeyir simvol gerçəkləşər – "aydınlıq" olar. Bu halda aydınlıq olması yuxunun həyata keçməsi deməkdir" (Babək, 2010, s. 30-31).

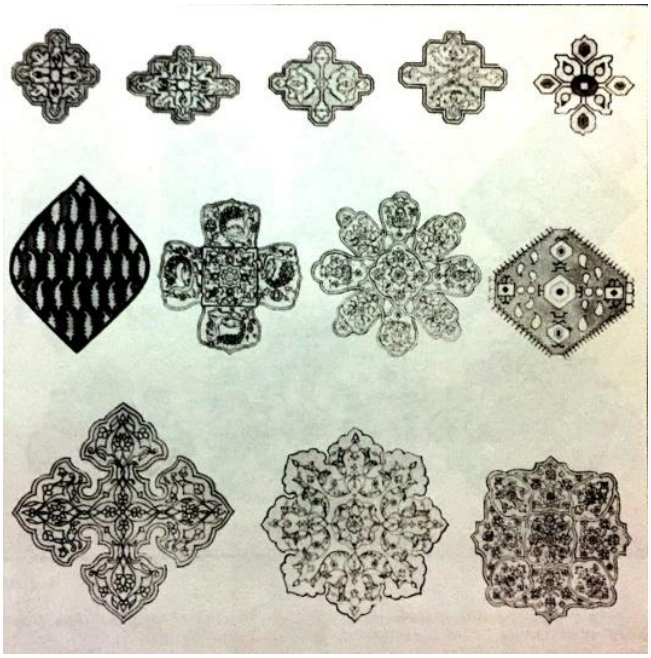
A. Bukşpanın yazdığına görə, bəzi türk soylarında "Ijjəp-sobujjəp – sob" adlı su tanrıçası – ruhu olmuşdur (Azərbaycanı öyrənmə yolu..., 1928, s. 8). C. Bəydili Vasilkova istinadən bildirir ki, suyu keçmək dünya folklorunda nigahın metaforası olub, soy-nəsil artımının gərəkli aktı kimi mənalandırılır (Bəydili, 2003, s. 327).

M. Seyidov bildirir ki, doğmayan Azərbaycan qadınları hamilə olmaq üçün mağaralara, o sıradan Azıx mağarasına girib orada tavandan damcılayan suyu yığıb, içər və döşəmə ilə divarlar arasından sızan suyu qarınlarına sürtərmişlər. Doğulan övladı mağara və onun suyunun verdiyinə inanarmışlar (Seyidov, 1989, s. 220).

Ə.İnan isə yazırki, "Bir kəndə yeni gələn gəlinə qadınlar tərəfindən "hu körün-dürü" (su göstərmə) deyilən bir mərasim düzəldərdilər. Bu mərasim gəlin gəldiyi günün ertəsi gün icra olunardı. Kənd qadınları və qızları toplaşıb gəlini kəndin yaxınındakı çaya və ya gölə aparırdılar. Qoca bir qadın gəlini suya, suyu gəlinə göstərdikdən sonra "ataylardan kalgan hu, ineylərdən kalgan hu"(atalardan qalan su, analardan qalan su) deyərək, bir şeylər söyləyir və gəlinin bəzəklərindən bir gümüş pul qoparıb suya atırdı" (İnan, 1976, s. 492).

Su kultunun izlərinə "Əsli-Kərəm" dastanında rast gəlmək mümkündür. Dastanda "Kərəm çaya üzünü tutub deyir:

Abi-həyat kimi daim axarsan,
Haqqın camalına hərdən baxarsan,
Dolana-dolana evlər yıxarsan,
Mənim Əslim buralardan keçdimi?" (Azərbaycan məhəbbət dastanları, 1979, s. 122).



Şəkil 156. Göllər (L. Kərimov)

Azərbaycanda bulunan pirlərin bir qismnin su kultundan qaynaqlandığını bildirən M. Hacıyeva Azərbaycan folklorunda su haqqında çeşidli inancların olduğunu diqqətə çatdıraraq yazır ki, «səfərə çıxan adamın arxasından su tökərlər. Bu yolun açıq olması üçün edilir. Pis yuxunu suya söyləmək yüngüllük verir, yuxuda su görmək xeyrə yozulur. Suya inam, su pirlərinə tapınmaq Azərbaycan türklərinin əski mistik görüşlərində önəmli yer tutmuş və günümüzdə də bu inanc xalq arasında təsirini sürdürməkdədir. Məsələn, Qubanın Söyüb kəndi yaxınlığında olan Polad dağındaki "Pir Bənövşə Nənə" deyilən su piri günümüzə qədər yaşayan bir inancdır» (Hacıyeva, 2001, s. 63).

M. Seyidov yazır ki, «Pir Bənövşə Nənə mağarasında iki qadın döşünə bənzər yerdən süd rəngli su axır. Südün töküldüyü yerdən bulaq suyu çıxır. Mağaradakı daş oxlovu, təknəni Pir Bənövşə Nənənin sayırlar. Xalq Pir Bənövşə Nənənin bərəkət verdiyinə inanır. Mağarada oxlovun, teknənin olması buğdayla bağlıdır. Südün tökülməsi isə su mifi ilə bağlıdır» (Seyidov, 1983, s. 34).

Su stixiyasının qoruyucu funksiyası Naxçıvandan toplanmış aşağıdakı mətndə çox gözəl əks olunmuşdur: "Uşağı qırxdan çıxarmaxdan yana oturdullar qara parçanın üsdünə. Başına qırx üskük sü tökküllər" (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2009, 53).

A. Babək yazır ki, uşağın 40 günü həm də zahı qadının 40 günü deməkdir. Bu qırx gün körpə üçün olduğu kimi, ana üçün də olduqca təhlükəli günlər hesab edilir və sözügedən müddətin başa çatması hər cür xəta-bəlanın, təhlükənin sovuşması anlamına gəlir. «Lakin 40-lıqdan çıxmaq xüsusi mərasimdir. Uşağın başına tökülən 40 üskük su 40 günü bildirir. Bu su onun yaşadığı günləri şərdən təmizləyir. Uşaq (onun həyatı) su ilə təmizlənir. Su pis yuxunu yuyub apardığı kimi, 40 günlük uşaqdan da pisliyi, şər-xətanı yuyub aparır. Demək, su uşağı da, yuxunu da təmizləyir, şərdən qoruyur. Eyni üsul zahı qadına da aiddir» (Babək, 2010, s. 31).

Alim fikrini əsaslandırmaq üçün Gəncəbasardan toplanmış aşağıdakı mətni misal gətirir: "Zahı qadı on günlüyündə onunu tökməli (çimib təmizlənməli), qırx günlüyündə isə qırxını tökməlidir. Qırxını tökəndə başından qırx qaşıq su (buna kusul (qüsul) suyu da deyirlər) tökməlidir. Suyu tökə-tökə üç dəfə bu sözləri təkrar etməlidir: Can kusulu tökürəm, vacibdi, qürbətən Allah" (Azərbaycan folkloru antologiyası, 2004, s. 24).

Bənzər inanc İraq türkmənlərində də vardır. Kərkük türkmənlərində qırxı çıxan körpə və ana su ilə pak edilir. Bu adətə «qırx çıxarmaq» deyilir. Sudan qırx ovuc götürülür, ana və körpənin başından tökülür və bununla da onların pak olduğuna inanılır (Bəndəroğlu Ə., Paşayev Q. 2003, s. 37).

Onlar inanırlar ki, «qırxı çıxmamış körpənin paltarının suyunda uşağa qalmayan qadın çimsə, uşağı olacaq» (Azərbaycan folkloru antologiyası, 1999, s. 85).

Bu inancı təhlil edən A. Babək suyun yaradıcılıq funksiyasının bir daha təsdiq edildiyini bildirərək yazır ki, əgər uşağı olmayan qadın sözügedən sudan hamilə qalarsa, demək, bu su həyat yaradır, uşaq verir və kişi başlanğıcı rolunu oynayır (Babək, 2010, s. 31). Alimin fikrincə, aşağıdakı İraq-türkmən inancı da bu fikri təsdiqləyir: «Sünnət edərkən artıq dərini suda saxlayır, sonra suyu uşağı olmayan

qadının başına tökürlərmiş ki, uşağı olsun» (Azərbaycan folkloru antologiyası, 1999, s. 89).

Ulularımızın suyun şəfaverici qüdrətinə inandıqlarını yazan A. Babək daha sonra Naxçıvan və Şəki-Zaqatala bölgələrindən toplanmış digər mətnləri də misal gətirir (Babək, 2010, s. 32). Bunlardan birincisində deyilir: «Yazda birinci dəfə sel gələndə selin qabağından kim su doldurub içsə, hər dərdi sağalar deyirlər» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005 a, s. 49).

Digər mətn isə belədir: «Yazda birinci dəfə sel gələndə kim onun suyunnan içsə, bütün xəsdəlikləri sağalar» (Azərbaycan Folkloru Antalogiyası, 2005 a, s. 20).

Xalq arasında «su haqqı», «bu suyun piri haqqı» kimi andlar da eyni inancdan qaynaqlanır. Araşdırmalar nəticəsində aydın olmuşdur ki, su kultunun qədim türklərin inamlar sistemindəki yeri onun ilkin xaosu və yaradıcı başlanğıcı özündə təcəssüm etdirməsi ilə izah olunur. Bu baxımdan, suyun ilkin stixiya kimi dastan mətnlərinə, eləcə də «Dədə Qorqud» eposuna transformasiyası, xaos-kosmos qarşıdurmasında törədici funksiya daşıması və nəhayət, sakral obraza çevrilməsi diqqəti cəlb edən mühüm hadisədir. Digər tərəfdən, əski mifoloji sistemlərə nəzər saldığımız zaman məlum olmuşdur ki, su dünyanı, həyatı yaradan ilkin mənbə olaraq, həm də ölüm gətirən, kosmik kataklizmlər bəxş edən mürəkkəb ünsürdür. Suyun Azərbaycan folklorunda kult semantikası onun ilk növbədə mifoloji kosmoqoniyanın əsas ünsürlərindən olması ilə bağlıdır. Ümumiyyətlə, təkcə türk mifologiyasında deyil, dünya mifologiyasında su əsas həyati başlanğıclardandır. Su təkcə ilkin kosmosun materialını yox, eyni zamanda kosmosdan əvvəlki mərhələnin – xaosun da materialını təşkil etmişdir. Bütün bunlar suyun mifoloji görüşlərdə mühüm yer tutmasını göstərməklə onun kultlaşmasını da təmin etmişdir. Su kultu ulu babalarımızın həyatında geniş yer tutmuşdur. Suya tapınan, onu canlı varlıq, ulu hami hesab edən babalarımız öz yaddaşlarında su kultu ilə bağlı çoxlu inamlar gəzdirmiş, onu günümüzədək yaşatmışlar. Həmin inamlar təkcə ritual-mifoloji davranış formulları olaraq qalmamış, folklorumuza daxil olaraq şifahi söz yaddaşımızın məzmun və forma cəhətdən zənginləşməsində böyük rol oynamışdır.

«Dədə Qorqud» eposunun ilk boyunda belə bir ifadə diqqət çəkir: «Qamın aqan görkli suyun qurımasun!» (KDQ, 2004, s. 36).

Nəticə

Əldə olan məlumatlar toxuculuq, o cümlədən xalçaçılıq sənətinin artıq Neolit dövründə formalaşmağa başladığını sübut edir. Arexeoloqlar Anadolu ərazisində yerləşən Çatal - Hüyük abidəsində qazıntılar apararkən ən qədim xalı qalıqlarının izlərinə rast gəlmişlər. Qazıntıların sonrakı mərhələsində əldə edilən Son Eneolit dövrünə aid maddi mədəniyyət nümunələri üzərindəki naxışların təhlili göstərmişdir ki, onlar bu günə qədər Anadolu və Azərbaycanda toxunmaqda olan türk xalçalarının naxışları ilə eynilik təşkil edir.

Eneolit dövründə toxuculuq sənəti daha da inkişaf etmişdi. Azərbaycanın bir sıra Eneolit abidələrindən — Kültəpə 1, Hacı Firuz, İlanlıtəpə, Babadərviş, Leylatəpə və sairə abidələrdən tapılmış iy ucları, habelə Əlikömək təpəsindən tapılmış saxsı qabın səthində qalmış toxuma izi bunu sübut edir.

Artıq Tunc dövründən etibarən xalçaçılıq sənətinin Anadolu və Azərbaycanla sınırlı qalmadığını, bu sərhədləri aşaraq Türkmənistan ərazisinə qədər geniş bir ərazidə yayıldığını tam əminliklə söyləyə bilərik. Belə ki, e. ə. III minilliyin ikinci yarısından etibarən Cənubi Türkmənistan qəbilələrinin dulusçuluq sənətində böyük dəyişikliklər baş verməyə başlamış, zoomorf motivlərin yerini həndəsi naxışlar tutmuşdur. Anauda aşakar edilən Tunc dövrlərinə aid saxsı qabların üzərindəki naxışların bu gün də həmin ərazidə toxunmaqda olan türkmən xalçalarının naxışları ilə eynilik təşkil etdiyini görməkdəyik.

Sonrakı dövrlərdə xalçaçılıq sənəti öz coğrafiyasını daha da genişləndirərək Altaylara qədər yayılmışdı. Deyilənləri 5 №-li Pazırık kurqanınından tapılan, sahəsi 30 kv m olan, əlvan bəzəkli keçə çadır və türkbaf (türk-gördes) üsulu ilə yundan toxunmuş nəfis bir türkmən xalçası sübut etməkdədir. Ümumiyyətlə Pazırık kurqanlarından çox sayda irili-xırdalı xalı-xalça nümunəsi tapılmışdır ki, onlardan biri də divardan asılmaq üçün nəzərdə tutulan 4,5 x 6,5 m ölçülü, rəngli keçədən aplikasiya üsulu ilə hazırlanmış nəfizs sənət əsəridir. Tədqiqatçıların fikrincə, bu xalça kurqandan tapılmış çadırın bir hissəsi olub. Onun üzərində ornamental fiqurlar və bir neçə dəfə təkrarlanan kompozisiya əks olunmuşdur. Kompozisiyada taxtda oturmuş və bir əlində çiçəklənmiş sıx budaqlar tutmuş, digər əlini qaldırmış, başında dilikli papaq, uzun libaslı ilahə və onun qarşısında dayanmış atlı təsvir edilib. Təsvir olunan ilahə, ehtimal ki, Ağ ana və ya Umay anadır. Onun əlində tutduğu budaqlar belə düşünməyə əsasverir.

Arxeoloji qazıntılar zamanı əldə edilən skelet qalıqlarının genetik analizlərin nəticələri istər Çatal-Hüyük sakinlərinin, istər Azərbaycanın Eneolit dövrü əhalisinin, istərsə də Pazırık kurqanlarından çıxan sümüklərin sahiblərinin eyni etnosun nümayəndələri olduğunu ortaya qoymaqdadır.

Çatal-Höyükün Neolit və Eneolit dövrünə aid mədəni təbəqələrindən tapılan 800-ə yaxın skeletdən DNT nümunələri götürülüb və məlum olub ki, şəhər əhalisinin daşıdıqları genomlar içərisində türklərə xas R1b və R1a haploqrupları dominantlıq təşəkil edirdi. Analizə göndərilmiş sümük nümunələrinin 24 faizi R1b, 14 faizi isə R1a haploqrupunun daşıyıcısı olub. Digər nümunələr çox çürüdüyündən onların hansı haploqrupa aid olduğunu müəyyən etmək mümkün olmayıb.

Kür-Araz mədəniyyəti dövrünə aid kurqanlardan tapılmış skeletlərin genetik analizlərin nəticəsində sözügedən mədəniyyəti yaradanların da eyni haploqruplara sahib olduqları müəyyən edilib. Belə ki, Qərbi Azərbaycanda tədqiq edilən və radiokarbon analizlərinin nəticələrinə görə e.ə. 3700-cü illərə (e.ə. IV minillik) aid edilən 5 və 6 №-li Sərdarabad (Aknaliç), eləcə də e.ə. 2619-2465-ci illərə, yəni e.ə. III minilliyə aid olduğu radiokarbon analizləri ilə təsbit edilən Alagöz (Talin) və Əmirxeyir (1991-ci ildə adı dəyişilərək Kalavan qoyulub) kurqanlarını etnik kimliyimizin DNT analizləri ilə tam təsdqlənmiş pasportu adlandırsaq, qətiyyən səhv etmərik. Bu kurqanlardan tapılmış sümük qalıqlarının DNT analizi onların R1b və R1a haploqrupunun daşıyıcısı, yəni türk olduqlarını ortaya qoymuşdur.

Eyni sözləri Pazırık mədəniyyətini yaratmış xalq barədə də söyləyə bilərik. Məsələ burasındadır ki, Pazırıkdan, eləcə də Taqar mədəniyyətinə aid kurqanlardan əldə edilmiş sümük qalıqlarının genetik analizlərinin nəticələrinə görə, həm saklar,

həm də sak-dinlinlərə aid olduğu bildirilən Taqar mədəniyyətinin daşıyıcıları eyni R1a haploqrupuna sahib olmuşlar. Eyni zamanda məlum olmuşdur ki, Çin mənbələrində «xunnu» kimi qeyd edilən, Şərq hunları hesab edilən Tarım mədəniyyətinin daşıyıcıları da eyni haploqrupdan idilər.

Anderhill və digər alimlərin birlikdə gerçəkləşdirdikləri, Ural, Sibir və Orta Asiya əhalisinin Y-xromosomlarının qədim DNT nümunələri ilə müqayisəli şəkildə öyrənilməsini əhatə edən və 2014-cü ildə nüfuzlu «Europian Journal Human Genetics» dərgisində dərc etdirdikləri geniş tədqiqatların nəticələri, eləcə də, 2012-2014-cü illərdə həyata keçirilən və müxtəlif türk xalqları arsında mövcud olan qıpçaq boylarının etnogenezini öyrənməyə həsr edilmiş «Suyun» etnoqenomika tarixi tədqiqatları layihəsi çərçivəsində gerçəkləşdirilən DNT testləri başqırdların kıpsak (qıpçaq) və teleu boylarının R1a–Z2123 subkladının daşıyıcıları olduğunu müəyyənləşdirmişdir və onlar FTDNA-da sak-dinlinlərin şərqi aors klasterinə aid edilmişlər. Bundan başqa, qaraçaylıların Botaşevlər, Akbayevlər, tatarların Sabitovlar, Mirasovlar kimi soyları, eləcə də başqırdların elan (alan) boyundun olan soylarının bir qismi də eyni qrupda yer almaqdadır.

Təkcə Pazırık kurqanlarından deyil, ümumilikdə Avrasiyanın müxtəlif bölgələrinə səpələnmiş müxtəlif skif kurqanlarından aşkar edilmiş skeletlər və onlardan götürülmüş DNT nümunələri üzərində apardıqları antropoloji və hərtərəfli genetik analizlər nəticəsində skif türklərinin köklərinin Çatal-Höyükə qədər uzandığını söyləmək mümkündür. Belə ki, Şərq və Qərb skiflərinin yaşadıqları ərazilər arasındakı məsafənin min kilometrlərlə ölçülməsinə baxmayaraq bütün skiflərin ata xətti ilə genetik cəhəddən yekcins (R1a) olduğu məlum olmuşdur.

Sibirin türk xalqlarının genetik yapısının O. A. Balaqanskaya və digər tanınmış genetiklərin gəldikləri qənaətə görə, Mərkəzi Asiyadan Şərqi Türküstan və Balkanlara, Volqadan Hindiquşa qədər uzanan geniş ərazi tunc dövründə kərtmə və Andronovo mədəniyyətlərinin, dəmir dövründə isə iskit, sak, sarmat və hunların yaşadıqları ərazi ilə üst-üstə düşür və həmin xalqlar da eynən sözügedən mədəniyyətlərin daşıyıcıları kimi R1a1 və müəyyən qədər R1b haploqrupuna sahibdirlər.

Rusiya ərazisində aparılan tədqiqatlar tatar və başqırdların, eləcə də qaraçay və balkarların skif xalqının nəsilləri olduğunu göstərməkdədir. Tatarlarda eynən xəzərlərdə olduğu kimi R1a-Z93 və R1a-Z280 haploqrupları dominantlıq təşkil edir və bu fakt sözügedən türk xalqının köklərinin Qərbi Avrasiya ilə bağlılığına işarə edir.

Qafqaz türklərinin genetik yapısının öyrənilməsi işində bir çox alimlərin böyük xidmətləri olmuşdur. Onların apardıqları autosm DNT və klassik markerlər; mitoxodrial DNT markerləri; Y-xromosomlar istiqamətində tədqiqatlar türklərin Qafqazdakı yazıya qədərki və yazı sonrası genetik tarixini və miqrasiyalarını öyrənmək baxımından çox böyük önəm daşıyır.

Azərbaycan Respublikasında sistemli və əsaslı genetik analizlər aparılmadığından bizim genetik yapımız haqqında məlumatları Rusiya alimlərinin Dağıstan (Dərbənd) azərbaycanlıları üzərində apardıqları tədqiqatlardan öyrənmiş oluruq. Həmin tədqiqatlardan belə məlum olur ki, bu gün də Azərbaycan

türklərinin genetik yapısında, Kür-Araz mədəniyyəti və «Kür-Araz eneoliti» dövründə olduğu kimi, R1b Y-xromosomu aparıcı yer tutur.

Qafqazın 6 türk xalqının – azərbaycanlıların, balkarların, qaraçaylıların, qaranoqayların, qumuqların və noqayların Y-xromosom markerlərinin (N=870) genişləndirilmiş vahid panel (58 SNP və 17 STR) üzrə təhlilini verən R. A. Saxalyaxo genetiklər arasında R1b-M343 haploqrupunun 18 nəsil budağını ilk dəfə təsnif etmiş və göstərmişdir ki, qaranoqaylarda müşahidə edilən R1b1a1-M73 variantı mənşə etibarı ilə Asiyanın geniş çölləri ilə bağlıdır və Qafqaza Asiya çöllərindən gəlmişdir. Alimin yazdığına görə, osetinlərin və Abxaz-Adıq qrupu xalqlarının (abxazlar, abazalar, adıqlar, çərkəzlər, kabardalılar və şapsuqlar) genetik yapısında dominantlıq təşkil edən G2a-P15 haploqrupuna sadəcə qaraçay və balkarlarda rast gəlinir. Digər dörd türk xalqında həmin haploqrup müşahidə edilmir və ya da olduqca önəmsiz dərəcədədir. Bu isə qaraçay və balkarların digər türklərdən fərqli olaraq, adı çəkilən qonşu xalqlarla iç-içə yaşamasından, əsirlərlə qız verib-almasından qaynaqlanır. Azərbaycan və qumuq türklərində isə R1b və R1a haploqrupları ilə yanaşı önəmli ölçüdə Nax-Dağıstan xalqları (çeçen, inquş, ləzgi, dargin, lak, tabasaran və s.) üçün xarakterik olan J1-M267 və J2a-M172 haploqrupları da maşahidə edilir. Noqaylarda və qaranoqaylarda, digər dörd türk xalqında rast gəlinməyən N1-LLY22 və C-M130 haploqrupu da qeydə alınıb ki, bu da onların yerli olmadığını, Qafqaza Şərqi Avrasiya çöllərindən gəldiyini təsdiq edir.

Qaraçay və balkarların genetik kodları onların Çuxur mədəniyyəti – Döyüş baltaları mədəniyyəti – Kərtmə mədəniyyət – İskit, sak, sarmat və alan mədəniyyəti – xəzər mədəniyyəti xətti ilə Qərbi Avrasiyanın eneolit mədəniyyətinin birbaşa varisləri olduqlarını və ən azı həmin dövrdən, yəni eneolit dövründən Şimali Qafqazda yaşadıqlarını sübut edir və bu nəticə heç bir şübhə doğurmur.

Eyni sözləri genetik baxımdan «Kür-Araz eneoliti»nin birbaşa genetik varisləri olan Azərbaycan türkləri üçün də söyləmək müküdür. Biz də bu ərazilərdə ən azı eneolit dövründən məskunuq. Arxeoloqlara inansaq, babalrımız bu ərazilərə «Kür-Araz eneoliti» dövründə Şimali Mesopatamiyadan, başqa sözlə, Şərqi Anadoludan köç etmişlər. Onların fikrincə, elm aləmində «Leylatəpə mədəniyyəti» adı ilə tanınan mədəniyyət bilavasitə həmin köçün nəticəsində peyda olmuşdur.

Onların bu fikri genetiklərin fikri ilə üst-üstə düşür. Belə ki, tədqiqatlar göstərir ki, Azərbaycan və qumuq türklərində dominant olan R1b haploqrupunun R1b1a2a-L23 və R1b1a2-M269 variantları (haplotipləri) Ön Asiya (Şərqi Anadolu) mənşəlidir.

Beləliklə, aparılan arxeoloji və genetik tədqiqatlar xalçaçılıq sənətinin meydana çıxmasının və sonrakı təkamülünün bilavasitə türk xalqları ilə bağlı olduğunu tam qəti şəkildə söyləməyə əsas verir.

Xalçaçılıq sənəti Neolit dövründə Çatal-Höyükdə təşəkkül tapsa da, xalçalarımızda rast gəlinən bəzi təsvir, damğa və naxış elementlərinə Qobustanın Mezolit dövrünə aid qayaüstü təsvirlərində də rast gəlinir. Bu isə o deməkdir ki, bəzi xalça naxışlarının tarixi xalçaçılığın ortaya çıxma tarixindən daha qədirmdir.

Təsadüfi deyil ki, Qobustan qayaüstü təsvirlərində rast gəlinən bir çox piktoqrafik və ideoqrafik təsvir elementlərinəə həm Çatal-Höyük abidəsində, həm də xalçalarımızda rast gəlmək mümkündür. Həmin xalça naxışlarında ən qədim dövrlərin totemistik və animistik ənənələrin izləri bugünə qədər qorunub saxlanmışdır. Bu naxışların hər biri gizli mifoloji kodlara sahibdir və ən qədim təbiət kultları ilə sıx şəkildə bağlıdır.

Araşdırmalarımız göstərmişdir ki, Türk dekorativ-tətbiqi sənətində, o cümlədən xalçalarımızda izlərinə rast gəlinən ən qədim kult ağac və doğum ilahasi (Umay ana və ya Ağ ana) kultlarıdır. Belə düşünmək üçün bizə Sibirdəki Malta Paleolit düşərgəsindən tapılmış çoxsaylı ana ilahəsi heykəlcikləri və eyni düşərgədə aşkar edilmiş oğlan uşağının sümüklərinin genetik analizlərinin nəticələri əsas verir. Oradan tapılmış insan sümüklərinin DNT analizlərinin nəticəsi Maltadakı (Sibir) Paleolit mədəniyyətinin yaradıcılarının Türk haploqrupları kimi tanınan R1a və R1b haploqruplarının uzaq əcdadı olan R haploqrupunun daşıyıcıları olduğunu ortaya qoymuşdur.

Maltadan tapılan ana heykəlciklərinin birinin bədənində ağac təsviri cızılmışdır. Paleolit dövrünün yadigarı olan bu qədim sənət əsərini mütəxəssislər 23-19 min il əvvələ aid edirlər. Həm Malta tapıntısının, həm də sonrakı dövrlərə aid bu tip əsərlərin qədim Türk mifoloji təsəvvürləri ilə sıx surətdə bağlı olduğu şübhəsizdir. Məsələ burasındadır ki, qədim Türk miflərində ağac qadınla, doğum ilahəsi ilə birlikdə düşünülməkdədir. Belə ki, Türk xalqlarının şifahi ədəbiyyatında ağac ilahə Umay və ya Ağ ana ilə həmişə qoşa xatırlanmışdır və bu hal XIX əsrin sonu – XX əsrin əvvəllərinə qədər davam etmişdir. Təsadüfi deyil ki, Sibir və Altay türklərindən toplanmış materiallarda deyilir: «Biz ilkin atamız Ülgendən tö-rədiyimiz zaman bu iki çayın ağacı da Umay ilə bərabər göydən enmişdir».

Xalça naxışları içərisində dağ və göl kultlarının izləri də günümüzədək yaşamaqdadır.

Mif və əfsanələrimizdə dağın ana, nurani qoca, pəhləvan və s. şəkillərdə təcəlli etməsi faktına tez-tez rast gəlmək olur. Maraqlıdır ki, Azərbaycan xalçalarında rast gəlinən mütəkkəb naxışlar içərisində dağı, onun tam başında yer alan sehirli Süd gölünü və elə oradaca, yəni dağın tam başında bitən Altın Bürlü Bay Terek (altun qabıqlı qovaq) ağacnı simvolizə edən işarələr diqqəti çəkir. İşin ən maraqlı tərəfi isə budur ki, dağın alt tərəfində Der-Sunun ölkəsindəki bütün dağları öz çiynində saxlayan Ker-balığın sahibi olduğu Qırmızı göllə də üzləşmək mümkündür. Bu göl qırmızı rəngli dalğavari naxışlarla göstərilir və yuxarıda kiçik «göl» şəklində diqqətə çatdırılan Süd gölündən əsaslı şəkildə fərqlənir.

Qədim türklərin animist baxışlarına görə, dağlar, göllər, çaylar (Alaş, Tannua, Xandağ, Altay, Abakan, Kem (Yenisey), Katain bəy, Süd göl və b.) insan kimi sevib-sevilir, duyurlar; göllər, sular müqəddəsdirlər. Əski türklər göllərə də tapınırdı.

Xalça naxışlarında izlərinə rast gəlinən kultlardan bir qismi də müxtəlif onqon heyvanlarla bağlıdır. Bunlardan ən yayğın olanları quş, ilan (əjdaha), maral, at, qoç (qoyun), dəvə, aslan və s. Heyvan motivləridir.

Türk dekorastiv sənətində ən qədim zamanlardan izlərinə rast gəlinən onqon-totem məzmunlu təsvirlərdən biri də ilandır. İlan motivli təsvirlərə Qobustan,

Göbəklitəpə və Gəmiqayada sıx-sıx rast gəlinməkdədir. Araşdırmalarımız nəticəsində məlum olmuşdur ki, bu təsvirlər sadəcə piktoqrafiya nümunəsi deyil, həm də təqribən e.ə. III minillikdə yazıya köçürülmüş qədim Şumer mətnlərindən məlum olan «Etana haqqında dastan»na çəkilmiş ən qədim illüstrasiya nümunələrindəndir. təqribən e.ə. III minillikdə yazıya köçürülmüşdür. Azərbaycanda çox məşhur olan Məlikməmməd nağılının süjeti ilə ağlasığmaz dərəcədə üst-üstə düşən və onun ən qədim variantı olan bu dastanın qəhrəmanının prototipi kimi Şumerin Kiş sülaləsindən olan ilk hökmdarı Etana çıxış edir.

Əgər bu dastanda balaları qartal tərəfindən yeyilmiş ilanın həmin qartalla döyüşünün, qəhrəmanın ilanı öldürməsinin, sonra da qartalın belinə minib göyə qalxmasının şahidi oluruqsa, Azərbaycan nağılında nağılın qəhrəmanının zümrüd quşunun balalarını yemək istəyən ilanı öldürdüyünü, daha sonrasa quşun belində göyə qalxdığını görürük. Qobustan, Göbəklitəpə və Gəmiqayada rast gəlinən təsvirlərin bəzilərində ilanla quşun döyüş səhnəsin və ya insanın quşun balalarını ilandan xilas etməsi səhnəsinə (Qobustan və Gəmiqaya) və ya da ilanla quşun ağacın ətrafındakı təsvirlərinə (Göbəklitəpə) rast gəlirik. Süjetli xalçalarımızda isə quşla ilan (əjdaha ilə toğrul quşu) savaşan vəziyyətdə təsvir edilir. Bir bədii tikmədə isə bir gəncin quşu ilandan xilas edərək əjdahanı öldürməsi səhnəsi ilə üzləşirik.

İlk dövrlərdə müsbət personaj kimi çıxış edən ilan zamanla mənfi çalarlar qazanmış, bir neçə başı olan əjdaha kimi təsəvvür edilmiş, bir çox əfsanə və nağıllarda çayların, suların qarşısını kəsən, gözəl qız-gəlinləri oğurlayan qorxunc varlıq kimi çıxış etməyə başlamışdır. Əski türkcədə ondan çox zaman «yeti başlıq yıl bükə» (yeddi başlı əjdaha) deyə bəhs edilir. Çayların, suların qarşısını kəsən, gözəl qız-gəlinləri oğurlayan əjdaha obrazına «Məlikməmmədin nağılı»nda da rast gəlinməkdədir.

«Məlikməmmədin nağılı»nın şumer və Azərbaycan variantlarının müqyisəsi zamanla quş onqonunun ilan (əjdaha) onqonu üzərində qələbə çaldığını və onu əvəz etdiyini, insanların himayəçisinə çevrildiyini göstərməkdədir. Nağılın Azərbaycan versiyasında bu rolu qəhrəmanın himayəçisi kimi çıxış edən zümrüd quşu, şumer variantında isə qartal oynayır. Bunun ən azı e.ə. IV-III minilliklərdə, yəni Kür-Araz mədəniyyəti dövründə baş verdiyini söyləmək mümkündür. Bununla belə, ilan-əjdaha hələ uzun müddət başqa türk soy və boylarının onqonu olaraq qalmışdır. Bu baxımda skiflərin törəyiş əfsanəsini misal çəkə bilərik. Burada saöhbət skiflərin ulu əcdadı Targitay-Heraklın yarı qız, yarı ilan məxluqla izdivacından və bu izdivacdan skif xalqının törəməsindən gedir.

Göbəklitəpədən aşkar edilmiş təsvirlərdən həyat ağacı ətrafında iki ilan təsviri xüsusi diqqət çəkir. Həmin motivə eynilə Azərbaycan ərazisindən aşkar edilmiş erkən orta əsrlərə aid bir keramika nümunəsinin üzərində də rast gəlirik. Bu iki sənət əsəri arasında 8-10 min illik zaman fərqi olsa da aradan keçən uzun dövr ərzində həmin motiv dəyişməmiş qalmışdır. Lakin işin ən maraqlı tərəfi odur ki, eyni motivə müxtəlif dövrlərə aid türk dekorativ sənəti əsərlərində sıx-sıx rast gəlinməkdədir. Ona XIX əsrə aid daha iki dekorativ sənət nümunəsi üzərində də rast gəlirik. Bunlardan biri Şəkidə hazırlanmış bədii tikmə, digəri isə Şirvanda toxunmuş xalçadır.

Bir çox xalçalarımızda diqqəti cəlb edən və latın əlifbasındakı “S” hərfini xatırladan elementi mütəxəssislər əjdaha motivi ilə bağlayırlar. Həmin elementə «Damğalı» tipli xalçalarda, eləcə də Qarabağ xalçaları qrupuna daxil olan «Vərni» çeşidində tez-tez rast gəlinir. Sözügedən ideoqrafik məzmunlu naxışın ən diqqətçəkiçi incəliklərindən biri onlarda adətən qoşa buynuzu xatırladan çıxıntıların olmasıdır. Bu da mütəxəssislərə əjdaha naxışının və ümumilikdə əjdaha obrazının prototipi rolunda «qulaqlı» və ya «buynuzlu» ilanların çıxış etdiyini düşünməyə əsas verir.

Elmi ədəbiyyatda «çərxi-fələk» və ya «svastika» adı ilə tanınan naxış-damğanın da əjdaha motivi ilə bağlı olduğu barədə fikirlər var. Bu halda söhbətin iki və ya dörd əjdahadan, daha doğrusu əjdaha bürcünün göydəki dörd müxtəlif vəziyyətindən getdiyi ifadə edilir. Belə hesab edilir ki, «çərxi-fələk» (onu «az» və «öz» damğası adlandıranlar da var) göydəki əjdaha (lu, nək) bürcünün daim sabit qalan Dəmir Kazıq (qütb ulduzu) ətrafında müxtəlif astronomik dövrlərdəki dörd müxtəlif vəziyyətinin əksi ilə ortaya çıxmış və bununla da sözügedən damğada kainatın əjdaha və ya əjdahalar tərəfindən öz oxu (qütb ulduzu) ətrafında döndərildiyi barədə əski mifoloji təsəvvürlər kodlaşdırılmışdır.

Svastikanın ayrı-ayrı təsvir və dekorativ kompozisiyalarda ülkər ulduzunun və ya günəşin simvolu kimi işləndiyi də müşahidə edilməkdədir. Bununla belə, onun daşıdığı ilkin semantikanın məhz Dəmir Kazıq (qütb ulduzu) ətrafında dönən və öz əzəməti ilə bütün kainatı, bürcləri və ulduzları dönməyə məcbur edən əjdaha, daha doğrusu əjdaha bürcü ilə bağlı olduğu fikri bizə daha inadırıcı görünür. Bu fikri inandırıcı edən bəzi dekorativ tətbiqi sənət nümunələrində, eləcə də xalçalarımızda svastikanın uclarının məhz əjdaha başı formasında təsvir edilmiş olmasıdır.

Türk mifologiyasında onqon-quş motivi də ən geniş yayılmış motivlərdəndir. Məsələn, əldə olan çoxsaylı mənbələr toğanın (qartalın) bəzi türk soy və boyları tərəfindən onqon-əcdad kimi qəbul ediidiyini söyləməyə əsas verir. Onqon-quş motivi oğuzlar arasında da çox yayğın olmuşdur. Hər bir oğuz soy və boyunun ayrıca quş onqonu olduğunu həm Fəzlullah Rəşidəddin, həm də Əbülqazi göstərmişlər.

Oğuzların və ümumilikdə bir çox türk soy və boylarının yırtıcı quşlara bu münasibəti ola bilsin ki, onlardan ovda istifadə etməklə əlaqədar yaranmış və bu reformasiya Kür-Araz mədəniyyəti dövründə baş vermişdir. Hər halda qayaüstü təsvirlərdə quşla ov səhnələri məhz həmin dövrdə peyda olmağa başlamışdır. Xalçalarımızda rastlanan eyni süjetli təsvirlərin köklərini də məhz həmin dövrdə axtarmaq lazımdır. Türk dekorativ sənətində, o cümlədən toxuculuq məmulatlarında quş təsvirlərinin realistik formada işlənmiş şəklinə rast gəldiyimiz kimi, damğa formasına da tez-tez rast gəlirik. Konkret olaraq naxış kimi çıxış edən variantlar da məlumdur.

İlk Tunc dövrünə aid qayaüstü təsvirlər içərisində diqqəti ən çox çəkən məqamlardan biri də həmin dövrdə, daha dəqiq desək, eradan əvvəl IV minillikdə at ilxıları ilə yanaşı, atlı süvarilərin də əks olunmasıdır.

Atın dünyanın zoomodeli olmaqla ilkin kosmoqoniyanın əsas obyektlərindən birini təşkil etməsi, kosmoqoniya (yaradılış) obrazı kimi eyni zamanda totem əcdad funksiyasını yerinə yetirməsi və kosmoqonik dünya modeli onun sakral qurban kimi kultlaşdırmasına imkan vermişdir. Bu baxımdan, Azərbaycan folklorunda əksini

tapmış at kultunun mifik səciyyəsi, arxaik kökləri geniş və zəngin semantikaya malikdir. At əski mifik görüşlərdə dünyanı modelləşdirən obraz, profan (adi) və sakral (müqəddəs) dünyalar arasında əlaqə yaradan mediator rolunu oynamışdır. Onun mediator funksiyası nağıllarımızda, dastanlarımızda qorunub qalmışdır. At mifik inanışlarda həm də antropomorfik obraz kimi qəbul edilmişdir. Bunu onun bir çox hallarda danışması, qəhrəmana çətin vəziyyətlərdə yol göstərməsi və s. aydın göstərir. Azərbaycan xalqının ata çox əski zamanlardan sayqı göstərməsi, atın "igidin qardaşı" hesab edilməsi onun folklorumuzda da geniş şəkildə tərənnüm olunmasına səbəb olmuşdur. Atın xalqımızın ictimai həyatında (təsərrüfatda və hərbdə) yaxından iştirakı əski at kultu ilə bağlı inanışların da daha çox qorunub qalmasına gətirmişdir.

At və atlı motivi skif incəsənətində ən önəmli yerlərdən birinə sahibdir ki, bu da, təbii ki, skif cəmiyyətində ata verilən dəyərlə bağlıdır. Eyni motiv hunlarda, xəzərlərdə, Qafqaz Albaniyasında və Səlcuqlularda da ən yayğın motivlərdən biri idi. Eyni sözləri xalçaçılıq sənəti barədə də söyləmək olar. Belə ki, atlı təsvirlərinə həm Azərbaycan xalçalarında, həm də Pazırık xalçasında rast gəlirik. Bütün bunların kökü, şübhəsiz ki, son Eneolot-erkən Tunc dövrü qayaüstü rəsmlərinə qədər uzanır.

Araşdırmalar göstərir ki, qəbirlərin üzərinə at və qoç heykəllərinin qoyulması bir yandan bu heyvanların kurqan qəbirləri üzərində qurban kəsilməsi ayininin simvolik davamı keçirilə bilərsə, digər yandan da hər iki heyvanın qədim türk mifologiyasında dünyalar (yuxarı, orta və aşağı) arasında mediator funksiyasını yerinə yetirməsi ilə bağlıdır. Atın dünyalar arasında mediator funksiyasının izlərinə Rəşidəddin «Oğuznamə»sində rast gəlirik.

Qədim türk mifologiyasında at kimi qoç da dünyalar arasında mediatorluq funksiyasını ifa edir. Bu təsəvvürün izləri ilə «Məlikməmməd» nağılında üzləşməkdəyik.

Xalçalarımızda tək və cüt halda tez-tez rast gəlinən elementlərdən biri də qoç başlarının sxematik təsvirləridir. Bu elementlərə, əsasən, XVIII-XIX əsrlərdə toxunmuş Quba bölgəsinin "Pirəbədil", Qarabağın zili, "Buynuz" adlanan və Qərbi Azərbaycanın İrəvan qrupu xalçalarında rast gəlmək olar. Qarabağın zili adlanan xalçası istisna olmaqla, adı çəkilən digər xalçalar xovludurlar. Bu xalçalarda qoçbaşı ornamentlərinin verilməsi, əlbəttə ki, təsadüfi olmamışdır. Bunu böyük tarixi ənənənin davamı kimi dəyərləndirmək olar. Ümumiyyətlə, qoç və ya onun buynuzları ilə bağlı elementlərə həm xalçalarda, həm də Azərbaycan xalqına məxsus digər maddi-mədəniyyət nümunələrində, o cümlədən memarlıq abidələrimizin bəzək elementləri içərisində rast gəlmək mümkündür.

Xalçalarımızda sıx-sıx rast gəlinən motivlərdən biri də dəvə motividir. İlk izlərinə e.ə. IV-III minilliklərə aid qayaüstü təsvirlərdə rastlanan həmin motivə Qarabağ qrupuna aid şəddə (Azərbaycan, XVII əsr) üzərində də rast gəlmək mümkündür. Burada qoşa bürclü dəvələrin naxış-təsvirləri ilə üzləşirik. Xalçalarımızda tək bürclü dəvələrin də əks edildiyini görürük.

Eneolit və erkən Tunc dövründə Azərbaycan əhalisinin dünyagörüşündə və bədii təfəkkürünün inkişafında mühüm yeniliklər baş verir və bunlar yeni-yeni təsvir, damğa və naxışların ortaya çıxmasına səbəb olur. Bu dövrün qaya təsvirləri üçün xarakterik olan əsas cəhətlərdən biri qayalarda cızılmış təsvirlərin

realistikliyidir. Bu dövrdə ən çox rast gəlinən petroqliflər maral və aslan təsvirləridir.

Qobustandakı Yazılı təpənin 24 №-li daşında cızılmış realistik səpkili maral silueti özündən əvvəlki dövrlərə (Mezolit və Neolit dövrlərinə) aid sxematik təsvirlərdən öz gözəlliyi ilə fərqlənməkdədir. Eyni sözləri Böyükdaşın yuxarı mərtəbəsindəki 59 №-li daşda təsvir edilən qoşa maral təsviri barədə də söyləmək olar. Bu motivlər sonrakı minilliklərdə türklərin yayıldığı bütün bölgələrdə, yəni Avropanın içlərindən uzaq Sibir, Altay və Qobi çollərinə qədər səpələnmiş və elmi ədəbiyyata «İskit maral daşları» adı altında düşmüş daşlarda, daha sonra isə iskit zərgərlik və xalça sənətində yüzillər boyu davam edərək təkmilləşmişdir.

Maral turklərdə müqəddəs bir heyvandır. Türk mif və nagıllarında yeri çox böyükdür. Dişi maralın onqon kimi çıxış etməsi halını Çingiz xanla bağlı bütün etnoqonik əfsanələrdə görməkdəyik. Göytürk dövründə Çin mənbələri tərəfindən yazıya alınan bir əfsanədə Göytürk bəylərindən biri ilə maral arasında olan eşqdən söhbət açılır. Bu əfsanəni bizim üçün maraqlı edən ən önəmli cəhəti budur ki, Qobustandakı qaya təsvirlərindən birinin süjeyi həmin əfsanəni süjetini xatırladır. Bu təsvirdə kişi və maral təsviri verilib.

Onqon maral surətinə «maral qovlama» motivinin yer aldığı mifoloji süjetlərdə də rast gəlinməkdədir. Bu süjetlərlə həm kimmer, həm də hun əfsanəslərində üzləşirik. Maraqlıdır ki, «maral qovlama» motivinin də qədim ilkin köklərinə məhz Qobustan qayalarında rast gəlinməkdədir.

Türk dekorativ-tətbiqi sənətində, o cümlədən skif incəsənətində, eləcə də xalçalarımızda yırtıcı heyvanların ot yeyən heyvanları, ən çox da aslanın atı parçalaması motivi çox geniş yayılmışdır. , bu motivə «Kitabi-Dədəd Qorqud»da, daha dəqiq desək, «Basatın Təpəgözü öldürdüyü boy»da da rast gəlməkdəyik ki, bu da sözügedən motivin mifoloji kodlarını anlamağımıza yardımçı olur.

Qaynaqça

Azərbaycan və digər türk dillərində

1. Abdulla B. “Kitabi-Dədə Qorqud”da quşlar. “Kitabi-Dədə Qorqud” (məqalələr toplusu). Bakı, elm, 1999, s. 60-66.
2. Ağac kultu (http://ashabikahf.nakhchivan.az/agackultu.html).
3. Ağasıoğlu F. Azər xalqı. Seçmə yazılar. Bakı, Çaşıoğlu, 2000. 320 s.
4. Ağasıoğlu F., 9 Bitik. IV bitik (Əlyazma hüququnda).
5. Ali Kafkasyalı. İran Türk Edebiyyatı Antolojisi, I c. Atatürk Universitesi Basımevi, Erzurum, 2002. 474 s.
6. Aşurov S. H. Şərurun eneolit və tunc dövrü abidələri // Azərbaycan arxeologiyası və etnoqrafiyası, № 2, 2004, s. 32-42.
7. Albalıyev Ş. Azərbaycan məişət nağıllarında şah obrazı. Bakı, “Təknur”, 2008, 152 s.
8. Azərbaycan etnoqrafiyası, I c, “Şərq-Qərb”, Bakı, 2007

9. Azərbaycan etnoqrafiyası, III c, “Şərq-Qərb”, Bakı, 2007.
10. Azərbaycan folkloru antologiyası. II c. İraq-türkmən cildi. Tərtibçilər: Q. Paşayev, Ə. Bəndəroğlu. Bakı, Ağrıdağ, 1999, 467 s.
11. Azərbaycan folkloru antologiyası. III cild. Göyçə folkloru / Toplayanı, tərtib edəni və ön sözün müəllifi H.İsmayılov. Bakı: Səda, 2000, 767 s.
12. Azərbaycan folkloru antologiyası. 23 cilddə, VII c., Qaraqoyunlu folkloru / Toplayıb tərtib edənlər İsmayılov H., Suleymanov Q. Bakı, Səda, 2002. 464 s.
13. Azərbaycan folkloru antologiyası. 23 cilddə, IX c., Gəncəbasar folkloru / Tərtib edənlər İsmayılov H., Quliyev R. Bakı: Səda, 2004, 522 s.
14. Azərbaycan folkloru antalogiyası. XII c.,. Zəngəzur folkloru.Bakı, Səda, 2005, 463 s.
15. Azərbaycan folkloru antalogiyası. XIII c., Şəki – Zaqatala folkloru,. Bakı, Səda, 2005 a, 549 s.
16. Azərbaycan folklor antologiyası. Göyçə folkloru. Bakı, Səda, 2006-ci il. 768 s.
17. Azərbaycan folkloru antalogiyası, Naxçıvan folkloru, I, Naxçıvan, 2009. 546 s.
18. «Azərbaycan xalçaları» jurnalı № 1, Bakı, 2011.
19. Azərbaycan məhəbbət dastanları. Bakı, Elm, 1979. 504 s.
20. Azərbaycan mifoloji mətnləri. Elm, Bakı, 1988. 196 s.
21. Azərbaycan nağılları. B.,1960, I c.
22. Azərbaycan nağılları. B.,1961, I c.
23. Azərbaycan nağılları. B., 1961, II c.
24. Azərbaycan nağılları. B., 1962, III c.
25. Azərbaycan nağılları. B., 1963, IV c.
26. Azərbaycan nağılları. B., 1964, V c.
27. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq,2004 a, 374 s.
28. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004 b, 374 s.
29. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004 c, 374 s.
30. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004 ç, 374 s.
31. Azərbaycan nağılları. 5 cilddə. I cild, B.: Çıraq, 2004 d, 374 s.
32. Azərbaycan tarixi, B.,"Azərnəşr", 1994.
33. Azərbaycanı öyrənmə yolu (jurnal). B.: Az. Elmi Tədqiqat İnstitutu tərəfindən nəşr olunmuşdur. 1928, №.2.
34. Babaxanov R. Ə. Qobustanı gəzərkən, Azərbaycan abidələri dərgisi, № 1, Bakı, 1984.
35. Babək A. Su stixiyası ilə bağlı mifoloji inamlar. Azərbaycan nağıllarının obrazlar sistemi. Azərbaycan şifahi xalq ədəbiyyatına dair tədqiqlər (XXXII kitab), Bakı, “Nurlan”, 2010, səh. 30-41.

36. Baftaçı Şah Abbas // Vikimənbə (https://az.wikisource.org/wiki/Bafta% C3%A7% C4%B1_%C5%9Eah_Abbas).
37. Baxşəliyev V. Azərbaycan arxeologiyası (Ali məktəb tələbələri üçün vəsait). –Bakı: Elm, 2007, 239 s.
38. Baxşəliyev V. Naxçıvanın arxeoloji abidələri, Bakı, 2008.
39. Bayat F. Oğuz epik ənənəsi və "Oğuz Kağan" dastanı. Bakı, Sabah, 1993. 194 s.
40. Bayat F. Türk dini – mifoloji sistemində tanrı. Azərbaycan şifahi ədəbiyyatına dair tədqiqlər. XVll kitab. Bakı, Səda, 2005, s. 70-106.
41. Bayat F. Türk Mitolojik Sistemi. C. 1. İstanbul, Ötüken, 2007 b, 380 s.
42. Bekmıradov A. Andalıp xem Oquznamaçılık dəbi. Aşqabat, 1987.
43. Beydili C. Türk Miföloji Sözlüyü. Yurt Kitap-Yayın, Ankara, 2004.
44. Bəndəroğlu Ə., Paşayev Q. Kərkük folklorunun janrları. Bakı: «Elm», 2003. 320 s.
45. Bəydili C. Türk Mifoloji obrazlar sistemi: struktur və funksiya. Bakı, Mütərcim, 2007. 272 s.
46. Bilqamıs dastanı. Bakı, Gənclik, 1985. 104 s.
47. Bünyadova Ş. Orta əsr Azərbaycan ailəsi. Bakı-2012, "Elm" nəşriyyatı, 384 s.
48. Cahit Öztelli. Anadolu Dini Edebiyyatından, Geyik Hekayeleri. Türk Folklor Araştırmaları, 1961.
49. Cəfərov C. Bəzi damğa və işarələrin etimoloji izahı. Türk dillərinə dair etimoloji və tarixi - morfoloji tədqiqatlar. ADU-nun nəşriyyatı, B.,1987.
50. Cəfərov H. F. Azərbaycan e.ə. IV minilliyin axırı - I minilliyin əvvəllərində. Bakı, 2000. 187 s.
51. Cəfərov H. F. Xocalı arxeoloji abidələr kompleksi: I qrup kurqanlar // Azərbaycan arxeologiyası, cild: 19, say: 1, 2016, s. 46-56.
52. Cəfərov N. Qədim Türk ədəbiyyatı. B., "AzAtaM", 2004, 322 s.
53. Cəfərsoy İ. İber və Hay folklorunda türk mifik təfəkkürünün izləri". Bakı, 2014.
54. Cəfərzadə İ. Qobustan qayaüstü rəsmləri. Bakı, 1999.
55. Cəlilov F. Azər xalqı, II nəşri, Bakı, 2006.
56. Çataloluk O. Türkün Genetik Tarihi. Toğan yayınçılık, 2012. 486 s.
57. Çataloluk O. Son genetik araştırmalar işığında türkler // Dünya mimarlık ve Sanatda Türkler Uluslararası Sempozyumu. 27-28 Kasım 2013. YTÜ Yıldız Kampüsü (http://www.mimsatu.yildiz.edu.tr/ abstracts.html).
58. Emel Esin. Orta Asyadan Osmanlıya Türk sanatında ikonoqrafik moyifler. Kabalcı Yayınevi, 2003.
59. Ergin M. Dede Korkut Kitabı. Ankara, 1964.

60. Ergün P. Bebekleri dünyaya leyleklerin getirdigine dair inancın türk mitolojisindeki kökleri üzerine. Milli folklor, 2011, yıl, 23, sayı 89, s. 133-146.
61. Əbülqazi Bahadır xan. Şəcərei – Tərakimə (Türkmənlərin soy kitabı). B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2002, 145 s.
62. Əliyev R. M. Mifoloji şüurun bədii spesifikası. Bakı: Qartal, 2001, 100 s.
63. Əliyev V. H. Gəmiqaya abidələri. Bakı, 1993.
64. Frangipane M. Yakındoğuda devletin doğuşu. İstanbul, 2002. 560 s.
65. Gaybullah Babayar. Köktürk Kağanlığı Sikkeleri Kataloğu. The Catalogue of the Coins of Turkic Qaghanate. Ankara, Tika, 2007.
66. Gəmiqaya rəsmləri // AMEA, Naxçıvan Ensiklopediyası, Bakı, 2002, səh 164.
67. Hacıyeva M. Azerbaycanda pir inanmları. Journal of Qafqaz University Spring 2001, Number 7, səh. 57-68.
68. Hammer. Osmanlı tarihi. Ankara, 1927, I c.
69. Heradot. Tarix (Doqquz kitabda).
70. Həbibullayev O. H. Kültəpədə arxeoloji qazıntılar. Bakı: Azərb. SSR EA nəşriyyatı, 1959, 134 s.
71. Həsənov Z. Çar skiflər (Çar skiflərin və qədim oğuzların etno-dil eyniləşdirilməsi(. Bakı, «Əbilov, Zeynalov və oğulları» nəşriyyatı, 2005. 480 s.
72. Hodder İ. Çatalhöyük'te 9 Bin Yıl Önce Hükümetsiz Eşit Bir Yaşam Vardı. Arkeoloji Haber. 23 Eylül 2014.
73. Hüseynova D. Azərbaycan mərasim folklorunda mifik obrazlar (doğum mərasimləri ilə bağlı məqamlar). Bakı, 2012 (http://bsu-edu.org/images/Folklor. pdf).
74. Hüseynova M. Xovsuz xalçalara məxsus naxışların quruluşu (Dərs vəsaiti). «Şərq-Qərb» nəşriyyatı, Bakı, 2015, 306 s.
75. Xürrəmqızı A. Azərbaycan mərasim folkloru, Bakı, 2002. 210 s.
76. İbn Fazlan Seyahatnamesi (hazırlayan Ramazan Şeşen). İstanbul, 1975.
77. İnan A. Tarihde ve bugün Şamanizm. Ankara, 1945.
78. İnan A. Makaleler ve İncelemeler. Ankara, 1968.
79. İnan A. Eski türk dini tarihi. İstanbul: MEB, 1976, 256 s.
80. Kalafat Y. Doğu Anadolu'da eski türk inanclarının izleri. 4-cü baskı. Ankara: Babil Yayınçılık, 2005, 284 s.
81. Kalafat Y. Azerbaycan Halk Sofizmi ve Lenkeran folklore müşaviresi."Türk Dünyası Araşdırmaları", sayı, 112, 2006.
82. Kalankaytuklu M. Alban tarixi."Elm", B.,1993.
83. Kitabi Dədə Qorqud. Bakı, Yazıçı, 1988. 255 s.
84. Kitabi-Dədə Qorqud. Əsil və sadələşdirilmiş mətnlər. B.: Öndər nəşriyyatı, 2004, 376 s.
85. Kırzıoğlu N. G. Altaylardan Tunaboyuna. Türk dünyasında ortak motifler. Ankara, 1995, s. 28-33.

86. «Koroğlu». B., Gənclik, 1982.
87. «Koroğlu». Paris nüsxəsi. Bakı, “Ş ərq-Q ərb”, 2005, 224 səh
88. Koroğlu X. Oğuz qəhrəmanlıq eposu. "Yurd", B., 1999.
89. Qafarov R. O. Azərbaycan türklərinin mifologiyası (qaynaqları, təsnifatı, obrazları, genezisi, evolyusiyası və poetikası). Filologiya elmləri doktoru alimlik dərəcəsi almaq üçün təqdim edilmiş dissertasiyanın avtoreferatı. Bakı. 2010. 60 s.
90. Qeybullayev Q. Azərbaycanlılarda ailə ve nigah. Bakı, Elm, 1994.
91. Quliyev F. E. Azərbaycanın kurqan qəbirlərində at dəfni. Bakı, «Elm», 2008. 300 səh.
92. Quluzadə N. V. Azərbaycan xalçalarında qoç ornamentləri: mənşəyi və mənası // Bütöv Azərbaycan Ocaqları, 06, 08, 2016.
93. Quluzadə N. V., Ağayev G. C. Şirvanın bədii metallı. Milli Azərbaycan Tarixi Muzeyi Arxeologiya fondunun Nərgizava və Mollaisaqlı materialları əsasında. Bakı: MATM, 2012, 104 s.
94. Mahmud Kaşgari, Divan-ü Lugat't-Türk, B. Atalay baskısı, TTK, Ankara 1941.
95. Məlikməmmədin nağılı // Vikimənbə (https://az.wikisource.org/wiki/M%C9%99likm%C9%99mm%C9%99d_na%C4%9F%C4%B1l%C4%B1).
96. Məmmədov Y. Q., Rəcəbov Ə. Orxon-Yenisey abidələri. Bakı, 1993.
97. Muxtarov N. Bədəlova İ. Şəki Cıdırdüzü nekropolu // Görkəmli Azərbaycan arxeoloqu Saleh Mustafa oğlu Qazıyevin anadan olmasının100 illiyinə həsr edilmiş elmi sessiyanın materialları. Bakı, 1994, s. 35-36.
98. Müseyibli N. Soyuqbulaq kurqanlarının qazıntıları // Azərbaycan arxeologiyası və etnoqrafiyası, № 1, Bakı, 2010.
99. Müseyibli N. Leylatəpə mədəniyyətinin qəbir abidələri və dəfn adətləri. Bakı, 2014. 140 s.
100. Müseyibov N. Gəmiqayada aşkar edilmiş yeni qayaüstü rəsmlər, “Azərbaycanın qədim və orta əsrlər tarixinin problemləri” № 2, 2001.
101. Müseyibov N., Bədəlov Ə. Gəmiqaya işarələri, Naxçıvan Dövlət Universitetinin elmi əsərləri, 1999, № 5.
102. Nadirov R. Alovdan yaranmışlar və dünya türk atçılığı.(Monoqrafiya) Bakı, ADNA, 2013. 268 s.
103. Nəğmələr, inanclar, alqışlar. Bakı, “Yazıçı”, 1986.
104. Oğuz Y. Qədim Azəbaycan və Anadolu türkləri."Azərbaycan Milli Ensiklopediyası" NPB., B., 2002.
105. Oğuz Y. Tuncay B, Türkün gizli tarixi. Bakı: Apostrof, 2009, 549 s.
106. Osmanov F. L. Mollaisaqlıda antik dövrə aid yeni arxeoloji tapıntılar // Azərbaycanın Maddi Mədəniyyəti, IX cild, Bakı: Elm, 1980, s. 82-87.
107. Ögel B. Türk mitolojisi (Kaynakları ve Açıklamaları ile Destanlar), 1 cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1989, 644 s.

108. Ögel B. Türk mitolojisi, II cilt, Ankara: Türk Tarih Kurumu Basımevi, 1995, 610 s.
109. Ögəl B. Türk mifologiyası. l c. B.,"MBM", 2006. 626 s.
110. Piri Er. Geleneksel Anadolu, Aleviliği, Ankara, 1994.
111. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (l hissə). "Olaylar" qəzeti, № 203 (2903), 26 noyabr 2011a.
112. Rəhbəri M. 2800 il öncəyə aid yazı nümunəsi (ll hissə). "Olaylar" qəzeti, № 204 (2904), 29 noyabr 2011b.
113. Rəhbəri M. Türkün oxunmamış bəlgələri : Nüvədi - Qarqadaşı kitabəsi (https://bextiyartuncay.wordpress.com/2012/03/15/turkun-oxunmamis-b%C9%99lg%C9%99l%C9%99ri-nuv%C9%99di-qarqadasi-kitab%C9%99si/).
114. Rəşidəddin F. Oğuznamə. Bakı, «Azərnəşr», 1992. 72 səh.
115. Rəşidəddin F. Oğuznamə.Tərtibçi İ.M.Osmanlı. B.: Azərbaycan Milli Ensiklopediyası, 2003, 108 s.
116. Roux J. P. Orta Asya'da kutsal bitkiler ve hayvanlar. İstanbul: Kabalcı yayınevi, 2005, 440 s.
117. Röhaym. Macarların ve voğulların mifolojisi. New-York, 1954.
118. Rüstəmov C., Muradova F. Daşsalahlı kurqanları // Azərbaycan Arxeologiyası. Cild: 17. Sayı: 1, 2014, s. 25-37.
119. Rzayev N. Möcüzəli qərinələr.B.,1984. 94 s.
120. Sadıqzadə Ş. H. Qədim Azərbaycan bəzəkləri. Bakı: İşıq, 1971, 86 s.
121. Sayılov Q. XX əsr Şirvan aşıqları. Bakı, Araz, 2007, 120 s.
122. Seyidov M. Azərbaycan mifik təfəkkürünün qaynaqları. «Yazıçı», Bakı, 1983. 326 s.
123. Seyidov M. Azərbaycan xalqının soykökünü düşünərkən. – B., Yazıçı, 1989.
124. Tanrıverdi Ə. "Dədə Qorqud kitabı"nda at kultu". Bakı, "Nurlan", 2012, 143 səh.
125. Tanrıverdi Ə. "Dədə Qorqud" kitabında dağ kultu. Bakı, "Elm və təhsil", 2013, 120 səh.
126. Tantəkin H. Sehirli nağılların onqon və əsatiri surətləri. B., "Şirvannəşr", 2004.
127. Tekçe E. F. Pazırık. Altaylardan bir halının öyküsü. Ankara, 1993, s.36-48.
128. Təhmasib M. H. Əfsanəvi quşlar. "Vətən uğrunda" jurnalı, 1945, № 5, səh. 93-101.
129. Təhmasib M. H. Əfsanəvi quşlar // M. Təhmasib. Məqalələr. Tərtib edənlər M. Cəfərli və O. Əliyev. B.: Elm, 2005, s. 7-19.
130. Təkləli M. Rus dilində türk sözləri. B., Nurlar, 2006. 272 s.
131. Tuncay B. Azərbaycanın Eneolit dövrü əhalisinin mifik təsəvvürləri və folklor yaradıcılığı. AMEA Folklor İnstitutu, "Dədə Qorqud" jurnalı, 2011, № 2, s. 81-93.

132. Tuncay B. Azərbaycan türklərinin islamaqədərki dili və ədəbiyyati (şifahi və yazili ədəbi nümunələr əsasında), Bakı, Elm və təhsil, 2015a, 288 səh.
133. Tuncay B. Xalçalarda mövcud olan sirli aləm. "Cümhuriyyət", 7 oktyabr, 2015b.
134. Tuncay B. Xalçalar və sikkələr üzərində runik işarələr // Azərbaycan xalçaları, cild 7, № 22, 2017, s. 62-71.
135. Türk folkloru araştırmaları. İstanbul, 1973, № 173.
136. Türk Halk Bilimi ve Edebiyat Araştırmaları, Ankara, 2000.
137. Türk masalları. İstanbul,1971, lkitap, Naki Tezel.
138. Türk masalları. İstanbul, 1971, ll kitap, Naki Tezel.
139. Uğur. Xalça naxışları ilə xalqın tarixini öyrənmək mümkübdür. «Xalq cəbhəsi» qəzeti, 09. 09. 2014.
140. Vurgun S. "Balalarımız üçün gözəl eserler yaradaq, "Azərbaycan məktəbi", 1945, № 2.
141. Yengi Ögə. Yazımızın başlanğıcı: Gəmiqayadakı türk damğaları və onların anlamı // «Axtarışlar» AMEA Naxçıvan Bölməsi İncəsənət, Dil və Ədəbiyyat İnstitutu), Naxçıvan, 2013a, IV (10).
142. Yengi Ögə. Yazımızın başlanğıcı: Gəmiqayadakı türk damğaları və onların anlamı (IV bölüm). 32 mart 2013b (http://azerbaijani-studies.blogspot.ru/2013/03/).
143. Yengi Ögə. Ana damğasının izi ilə // Yengi, 7. 02. 2015 (https://azerbaijani-studies.blogspot.com/2015/02/ana-damgasnn-izind.html).
144. Yengi Ögə. Xalça naxışlarında yaşayan ulu tariximiz // Azərbaycan xalçaları. Cild 6, № 21, 2016, s. 106-113.
145. Yengi Ögə, Tuncay B. Kür-Araz mədəniyyəti və türk damğaları : Damğadan yazıya keçid (https://bextiyartuncay.wordpress.com/2013/12/28/kur-araz-m%C9%99d%C9%99niyy%C9%99ti-v%C9%99-turk-damgalari-damgadan-yaziya-kecid/).

Avropa dillərində

146. A comment by M. A. (07/12/2009) : Eneolithic and horse Domestication. A study by A.K. Outram, N.A.Stear, R. Bendrey, S. Olsen, A. Kasparov, V. Zaibert, N. Thorpe, R.P. Evershed ("Science" 323, 2009, pp. 1332-1335). (http://www.continuitas.org/news.html).
147. A Global History from Prehistory to the Present. New Jersey, USA: Prentice Hall, 1991.
148. Akkermans P.M. M.G. The period V pottery. İn M.N. van Loon (ed.) // Hammam et-Turkman I. Report on the University of Amsterdams 1981-84 Excavations in Syria I. Nederlands Historisch-Archeologisch İnstitut te İstanbul. 1988.

149. Anil K. Gupta. Origin of agriculture and domestacion of plants and animals linked to early Holocene climate ameliration // Current Science, Vol. 87, No. 1, 10 July, 2004.
150. Anna Juras and so on. Diverse origin of mitochondrial lineages in Iron Age Black Sea Scythians // Scientific reports, 07 March 2017.
151. Balter Michael. The Goddess and the Bull. New York: Free Press, 2005.
152. Banning E. B. So Fair a House: Göbekli Tepe and the Identification of Temples in the Pre-Pottery Neolithic of the Near East // Current Anthropology. 2011. T. Vol. 52, No. 5, p. 619-660.
153. Beal S., Si-yu-ki, Kalkuta 1963, c. I, s. 10-15.
154. Brandit G. Ancient DNA Reveals Key Stages in the Formation of Central European Mitochondrial Genetic Diversity // Science 11 october 2013: Vol 342 no 6165, pp. 257-261.
155. Bryant E., The quest for the origin of Vedic culture: The Indo-Aryan migration debate. New Delhi, Oxford University Press, 2002.
156. Bulaeva K. B, Jorde L, Ostler C, et al. (6 co-authors). STR polymorphism in populations of indigenous Daghestan ethnic groups. Genetika. 40. 2004, p. 691-703.
157. Bulaeva K. B, Jorde L, Watkins S, et al. (9 co-authors). Ethnogenomic diversity of Caucasus, Daghestan. Am. J. Hum. Biol. 18. 2006, p. 610-620.
158. Burney C. Arslantepe as a gateway to the highland: a note on periods VI A-VI D. In: M. Frangipane, H. Hauptmann, M. Liverani, P. Matthiae & M. Mellink (eds.), Between the Rivers and over the Mountains, Archaeologica Anatolica et Mesopotamica Alba Palmieri dedicata, Rom, 1993, s. 311-317.
159. Caciagli L, Bulayeva K, Bulayev O, et al. (8 co-authors). The key role of patrilineal inheritance in shaping the genetic variation of Dagestan highlanders. J. Hum. Genet. 54. 2009, p. 689-694.
160. Christine Fielder and Chris King. Sexsual Paradox: Culture. Sexual Paradox: Complementarity, Reproductive Conflict an d Human Emergence. 2004.
161. Distribution of European Y-chromosome DNA (Y-DNA) haplogroups by country in percentage, Feb 2012 (http://www. eupedia.com/europe/ european_y-dna_haplogroups.shtml).
162. Elhaik E., Tatarinova T. V., Klyosov A. A., Graur D. The ‘extremely ancient’ chromosome that isn’t: a forensic bioinformatic investigation of Albert Perry’s X-degenerate portion of the Y chromosome // European Journal of Human Genetics September 2014, No. 1, p. 18-37.
163. F. X. et al. Genetic analysis and ethnic affinties from two Scytho-Sibirien skeletons. 2004.
164. Frangipane M. Continuity and Disruption in the settlement by Kura-Araxes-linked pastoral groups at Arslantepe-Malatya (Turkey). New data // Paléorient, vol. 40.2, 2014, p. 169 -182.

165. Haak W., Lazaridis İ., Patterson N., Rohland N. and so on. Massive migration from the steppe is a source for Indo-European languages in Europe // BioRxiv, Posted February 10, 2015.
166. Harva U. Die Religiöse Vostellungen der Altaicshen Völker. Helsinki, 1938.
167. Helbaek H. The plant husbandry of Hacilar: a study of cultivation and domestication. In: Mellaart J, editor. Excavations at Hacilar. Edinburgh: University Press, 1970.
168. Helwing B. The Oylum Höyük western terrace Post-Ubaid assemblage and its plase within the late Chalcolithic of Western Asia // Varia Anatolica XXVII. Affer the Ubaid: interpreting change from the Caucasus to Mesopotamia at the down of urban civilization (4500-3500 Bc). Ed. by C.Marro. Paris 2012.
169. Hodder İ. New finds and interpretations at Çtalhöyükş Çatalhöyük 2005 Archive Report. CatalhoyukResearch Pro ject, Institute of Archaeology. 2005.
170. İain Mathieson, et al. Eight thousand years of natural selection in Europe, 2015 (http://www.biorxiv.org/content/early/2015/10/10/016477?%3Fcollection=).
171. İain Mathieson, et al. The genetic structure of the world's first farmers // BioRxiv, June 16, 2016.
172. İain Mathieson, et al. The Genomic History of Southeastern Europe. 2017.
173. İosif Lazaradis et al. The genetic structure of the worlds first farmers // bioRxiv, 2016 (http://www.biorxiv.org/content/early/2016/06/16/059311).
174. James Mellaart. Catal Huyuk: A Neolithic Town in Anatolia. McGraw -Hill, 1967.
175. Joachim Burger. Ancestry and demography and descendants of Iron Age nomads of the Eurasian Steppe // Nature Communications, 8, 03 March 2017.
176. John Novembre. Human evolution: Ancient DNA steps into the language debate // Nature. 2015. Vol. 522, p. 164–165.
177. Joris Peters, Klaus Schmidt. Animals in the symbolic world of Pre-Pottery Neolithic Göbekli Tepe, south-eastern Turkey: a preliminary assessment. In: Anthropozoologica 39, 1, 2004, p. 179–218.
178. Keyser Ch., Bouakaze C., Crubézy E., Nikolaev V. G., Montagnon D., Reis T., Ludes B. Ancient DNA provides new insights into the history of south Siberian Kurgan people. 16 may, 2009 (https://link.springer.com/article/10.1007%2Fs00439-009-0683-0).
179. Kim K., Brenner Ch, et al. A western Eurasian male is found in 2000-year-old elite Xiongnu cemetery in Northeast Mongolia // Am J Phys Anthropol. 2010 Jul;142 (3).

180. Klaus Schmidt: Göbekli Tepe. Eine Beschreibung der wichtigsten Befunde erstellt nach den Arbeiten der Grabungsteams der Jahre 1995–2007. in: Erste Tempel – Frühe Siedlungen. 12000 Jahre Kunst und Kultur. Ausgrabungen und Forschungen zwischen Donau und Euphrat. Isensee, Oldenburg 2009.
181. Kleiner Fred S. Gardner's Art Through the Ages: The Western Perspective: Volume 1. Twelfth. Belmont, California: Wadsworth Publishing, 2006.
182. Laporte L. Malatya - Céramique du Hittite Recent, Review Hittites et Asian, vol. 2, no. 15, 1934, s. 257-285.
183. Laporte L. La Troisième Campagne de Fouille è Malatya, Review Hittites et Asian, vol. 5, no. 34, 1939, s. 43-56.
184. Lehti Saag et al. Extensive farming in Estonia started through a sex-biased migration from the Steppe. March 2, 2017.
185. Mallory J. P., «Khvalynsk Culture», Encyclopedia of Indo-European Culture, Fitzroy Dearborn, 1997.
186. Marija Gimbutas, «The Civilization of the Goddess», HarperSanFrancisco, 1991.
187. Mellaart James. «Hacilar: A Neolithic Village Site» — Scientific American, August 1961.
188. Mellaart James. Early Cultures of the South Anatolian Plateau. The Late Chalcolithic and Early Bronze Ages in the Konya Plain; Anatolian Studies XIII, 1963.
189. Mellaart James. «Earliest Civilizations of the Near East» - Thames & Hudson, London 1965.
190. Michael Balter. The Goddess and the Bull.
New York: Free Press, 2005.
191. Mirabal S, Regueiro M, Cadenas A. M, Cavalli-Sforza L. L, Underhill P. A, Verbenko D. A, Limborska A. A. and Herrera R. J. Y-Chromosome distribution within the geo-linguistic landscape of northwestern Russia. European Journal of Human Genetics 17. 2009.
192. Morten E. Allentoft et al. Population genomics of Bronze Age Eurasia // Nature. 2015. Vol. 522, p. 167–172.
193. Muradyan F. Discovery of the First Chalcolithic Burial Mounds in the Republic of Armenia // A Guide-book to the Stone Age Archaeology in the Republic of Armenia. Monograph of the JSPS-Bilateral Joint Research Project Center for Cultural Resource Studies, Kanazawa University, 2014, s. 339-369.
194. Muscarella O. W. The Chronology and Culture of Se Girdan: Phase III // Ancient Civilizations from Scythia to Siberia. V. 9. 2003, № 1, 2.
195. Nasidze I., Sarkisian T., Kerimov A., Stoneking M. Testing hypotheses of language replacement in the Caucasus: Evidence from the Y-chromosome. Hum Genet 112, 2003, p. 255–261.

196. Nasidze I, Ling EY, Quinque D, Dupanloup I, Cordaux R, Rychkov S, Naumova O, Zhukova O, Sarraf-Zadegan N, Naderi GA, Asgary S, Sardas S, Farhud DD, Sarkisian T, Asadov C, Kerimov A, Stoneking M. Mitochondrial DNA and Y-chromosome variation in the Caucasus. Annals of Human Genetics 68, 2004, p. 205-221.
197. Nylander C. Assiria grammata. Bemarke on the mistokies. "Opescula Altenasia", vol. 8, 1968, p. 119-136.
198. Ocir-Goryaeva M. Pferdegeschirr aus Chosheutovo. Skythischer Tierstil an der Unteren Wolga. (Archaeologie in Eurasien; Bd. 19). Mainz am Rhein: Verlag Philipp von Zabern, 2005. – 184 s.
199. Palmiery A. Scavi nell'Area Sud-Occidentale di Arslsntepe. // Origini, vol. YII. 1973. p. 36-44.
200. Palmieri A. Excavations at Arslantepe (Malatya), Anatolian Studies, vol. 31, 1981, s.101-119.
201. Raghavan M., Skoglund P., Graf KE., Metspalu M., Albrechtsen A., Moltke I., Rasmussen S., Stafford TW Jr., Orlando L., Metspalu E., Karmin M., Tambets K., Rootsi S., Mägi R., Campos PF., Balanovska E[1], Balanovsky O., Khusnutdinova E., Litvinov S., Osipova LP., Fedorova SA., Voevoda MI., DeGiorgio M., Sicheritz-Ponten T., Brunak S., Demeshchenko S., Kivisild T., Villems R., Nielsen R., Jakobsson M., Willerslev E. Upper Palaeolithic Siberian genome reveals dual ancestry of Native Americans // "Nature". 2014 Jan 2.
202. Ricaut F. et al. Genetic Analysis of a Scytho-Siberian Skeleton and Its Implications for Ancient Central Asian Migrations // Human Biology. 76 (1), 2004.
203. Underhill PA, Myres N. M, Rootsi S, Metspalu M, Zhivotovsky LA, King RJ, Lin AA, Chow CE, Semino O, Battaglia V, Kutuev I, Järve M, Chaubey G, Ayub Q, Mohyuddin A, Mehdi SQ, Sengupta S, Rogaev EI, Khusnutdinova EK, Pshenichnov A, Balanovsky O, Balanovska E, Jeran N, Augustin DH, Baldovic M, Herrera RJ, Thangaraj K, Singh V, Singh L, Majumder P, Rudan P, Primorac D, Villems R, Kivisild T. Separating the post-Glacial coancestry of European and Asian Y chromosomes within haplogroup R1a // Eur J Hum Genet. 2010. Vol. 18. P. 479-484.
204. Vambery H. Die Primitive Kultur des Türko-Tatarischen Volkes. Leipzik, 1879.
205. Werner J. Pferdekopfzepter der Hallstattzeit aus Predmerice bei Hradec Kralove // Pamatky archeologicne. LII. 2. 1961, p. 45-51.
206. Yali Xue, Tatiana Zerjal, Weidong Bao, Suling Zhu, Qunfang Shu, Jiujin Xu, Ruofu Du, Songbin Fu, Pu Li, Matthew E. Hurles, Huanming Yang, and Chris Tyler-Smith. Male demography in East Asia: a north-

south contrast in human population expansion times, Genetics, 172:4 (April 2006): p. 2431-2439.
207. Y Chromosome Consortium "YCC" (2002). «A Nomenclature System for the Tree of Human Y-Chromosomal Binary Haplogroups». Genome Research 12 (2): 2002, p. 339–348.

Rus dilində

208. Авшарова И. Изображение быка на образцах материальной культуры конца бронзого-начала железного периодов в Азербайджане. Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru., AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu,Bakı: 2005.
209. Аджи М. Европа. Тюрки. Великая Степь.— М.: «Мысль», 1998.— 334 с.
210. Алексеев Н. А. Шаманизм тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск, Наука, 1984, 232 с.
211. Алексеев Н. А. Традиционные религиозные верования тюркоязычных народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1992, 240 с.
212. Анохин А. В. Материалы по шаманизму у алтайцев, собранные во время путешесевий по Алтаю в 1910-1912 гг., по поручению Русского комитета для изучения Средней и Восточной Азии. Л., 1924, 152 с.(Сб. МАЭ АН СССР, т. 4, вып. 2).
213. Антонова Е.В. Место умерших в жизни живых и погребальный инвентарь: археологические факты и исторические свидетельства (Месопотамия) // Погребальный обряд: Реконструкция и интерпретация древних идеологических представлений. М., 1999. С. 19–30.
214. Аорсы; Смирнов К. Ф., Савроматы, М., // Большая советская энциклопедия, 1964.
215. Арсакиды // Энциклопедический словарь Брокгауза и Ефрона: в 86 т. (82 т. и 4 доп.). СПб., 1890—1907.
216. Артомонов М.И. Скифо-сибирское искусство зверинего стиля. Сб. Скифской археологиию М.,1974.
217. Асланов Г.М., Ваидов Р.М., Ионе Г.И. Древний Мингечаур. Баку: Элм, 1959, 191 с.
218. Афиней. Пир мудрецов.
219. Ашурбейли Б. Некоторые материалы по искусству Азербайджана XVI века. // Научные труды Института востоковедения — Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1959.
220. Балаганская О. А., Балановский О. П., Лавряшина М. Б., Кузнецова М. А., Романов А. Г., Дибирова Х. Д., Фролова С. А., Захарова Т. А., Баранова Е. Е., Сабитов Ж., Нимадава П., Балановская Е. В. Генетическая структура по маркерам Y

хромосомы народов Алтая (России, Казахстана, Монголии) // Вестник Московского университета. Серия XXIII. Антропология. 2011. С. 25-39.
221. Баркова Л. Л., Гохман И. И. Ещё раз о мумиях человека из Пазырыкских курганов // АСГЭ. 2001. Вып. 35, с. 78-89.
222. Бермишева М.А., Кутуев И.А., Хуснутдинова Э. К. Полиморфизм митохондриальной ДНК в популяции ногайцев В кн. «Материалы по изучению историко-культурного наследия Северного Кавказа», выпуск IV «Антропология ногайцев». Издательство «Памятники исторической мысли». Москва, 2003. С.197-203.
223. Бермишева М. А., Кутуев И.А., Коршунова Т.Ю., Дубова Н.А., Виллемс Р., Хуснутдинова Э.К. Филогенетический анализ мтДНК ногайцев: высокий уровень смешения материнских линий из восточной и западной Евразии. // Молекулярная биология. 2004. Т.38. №4. С. 617-624.
224. Бретаницкий Л., Веймарн Б. Искусство Азербайджана IV-XVIII веков. М., Искусство, 1976. С. 251. 272 с.
225. Бичурин Н. Я. Собрание сведений о народах, обитавших в Средней Азии в древние времена. Т. 1-3, М.-Л., 1950-1953.
226. Боготова З. И., Кутуев И.А., Хусаинова Р.И., Валиев Р.Р., Керефова М.К., Хуснутдинова Э.К. Анализ ALU-инсерционного полиморфизма в популяциях кабардинцев и балкарцев // Медицинская генетика. 2009. Т.8. №1. С.19-24.
227. Бутанаев В. Я. Культ богини Умай у хакасов // Этнография народов Сибири. Новосибирск: Наука, 1984, с.93-105.
228. Васильев В.Ф. Тайны тибетских врачевателей. М. ; СПб., 2000.
229. Васильев И. Б., Кузнецов П. Ф., Семёнова А. П. Потаповский курганный могильник индоиранских племён на Волге. Самара, 1994.
230. Вернадский Г. В. Древняя Русь. Тверь, М., 1996.
231. Восточно-азиатская металлургическая провинция // БРЭ. Т.5. М.,2006.
232. Гаплогруппы татар, башкир, чувашей, удмуртов, марийцев, мордвы и народов коми: геном и генетика (http://haplogroup.narod.ru/tatar.html).
233. Гейбуллаев Г. А. К Этногенезу азербайджанцев. "Элм", Б., 1991.
234. Генетики и антропологи о скифах // Генофонд РФ, 10. 03. 2017.
235. Генинг В. В., Генинг В.Ф. Метод определения древних традиций ориентировок погребённых по сторонам горизонта // Археология и методы исторических реконструкций. Киев, 1985, с. 136-152.
236. Готлиб А. И., Зубков В. С., Поселянин А. И., Худяков Ю. С. Археология Хакасско-Минусинского края. — Абакан: Изд-во ХГУ, 2003. 224 с.

237. Гошгарлы Г. Исследование археологичиских памятников в зоне нефтепровода Баку-Тбилиси-Джейхан (БТД) и южно-кафказского газопровода Баку-Эрзурум (ЮКГ) в 2004-2005 г.г. Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru., AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, B., 2005, c. 74-75.
238. Грязнов М. П. Колесница ранних кочевников Алтая // СГЭ. 1955. Т. VII. 1955, с. 30-32.
239. Грязнов М. П. Культура и искусство ранних кочевников Алтая // Первобытная культура. Вып. 2. «Искусство», М., 1956, с. 9-22.
240. Грязнов М. П. Аржан – царский курган раннескифского времени. Л.: Наука, 1980. 63 с.
241. Гук Д. Ю, Николаев Н. Н. Звмечания к реконструкции погребадьного шатра из пятого Пазырыкского кургана // Методика междисциплинарных археологических исследований. Омск, 2011, с. 49-62.
242. Гулиев Ф. Урукская керамика Южного Кавказа. Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru., AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, B., 2005, c. 82-83.
243. Гумилёв Л. Н. Тысячелетие вокруг Каспия. Баку, Азернешр, 1991.
244. Гумилев Л. Древние Тюрки. "АСТ", Москва,2002.
245. Гуммель Я. И. Некоторые памятники раннебронзовой эпохи Азербайджана. КСИИМК, 1948.
246. Дашковский П. К. Погребальный обряд Пазырыкской культуры Горнрго Алтая (http://hist.dcn-asu.ru/skif/pub/dash/dash1.html).
247. Дашковский П. К. Лошадь в религиозно-мифологической системе номадов Горного Алтая // Археология и этнография Алтая. – Вып. 1. – Горно-Алтайск: Горно-алтайский гос. ун-т, 2003, с. 16 – 25.
248. Дворниченко В. В., Очир-Горяева М.А. Хошеутов-ский комплекс уздечных принадлежностей скиф-ского времени на Нижней Волге // Донские древности. Вып. 5. Азов: Книга, 1997, с. 99 – 116.
249. Джафаров Г. Ф. Курган эпохи поздней бронзы вблизи Сарычобана // Российская Археология (отдельный оттиск). Москва, 1993, с. 191-208.
250. Дибвойз Н. К. Политическая история Парфии / Пер. с англ., науч. ред. и библиографич. приложение В. П. Никонова. СПб.: Филологический факультет СПбГУ, 2008. 816 с.
251. Дыренкова Н. П. Получение шаманского дара по воззрению турецских племен. Сб. МАЭ АН СССР, 1930, т. 9, с. 267-291.
252. Дыренкова Н. П. Шорский фольклор. Записи, перевод, вступительная статья и примечания Н. П. Дыренковой. М.-Л., Изд-ство АН СССР, 1940, 448 с.

253. Дыренкова Н. П. Материалы по шаманству у телеутов. – Сб. МАЭ АН СССР, 1949, т. 10, с. 107-190.
254. Древнетюркский словарь. Ленинград, «Наука», 1969.
255. Древняя ДНК // Ethnogenomicshistorical (http://suyun.info/index.php?p=ancientdna).
256. Дьяконова В. П. Религиозные представления алтайцев и тувинцев о природе и человеке. – В кн. природа и человек в религиозных представлениях народов Сибири и Севера. Л., Наука, 1976.
257. Дьяконова В. П. Предметы в лечебной функции Тувы и Алтая. – В кн. Материальная культура и мифология. Л., Наука, 1981, с. 138-152 (Сб. МАЭ АН СССР, т. 37).
258. Евстигнеев Ю. А. Куманы/куны кто они?//Общество. Среда. Развитие (Terra Humana), №2, 2012.
259. Зданович Г. Б. Аркаим // Башкортостан: Краткая энциклопедия. Уфа: Научное издательство «Башкирская энциклопедия», 1996. 672 с.
260. Зданович Д. Г., Куприянова Е. В. Лошади и Близнецы: к археологии ритуала Центральной Евразии эпохи бронзы. // Аркаим - Синташта: древнее наследие Южного Урала, ч.1 (сбор. под. ред. Г. Б. Здановича). Челябинск. 2010 г.
261. Зеленин Д. К. Культ онгонов в Сибири: Пережитки тотемизма в идеологии Сибирских народов. М.; Л., 1936.
262. Иерихон // Электронная еврейская энциклопедия.
263. Иессен А. А. Из исторического прошлого Мильско-Карабахской степи // МИА, № 125, 1965, s. 10-35.
264. Ильинская В. А. Культовые жезлы скифского и предскифского времени // Новое в советской археологии. МИА. 1965. № 130, с. 206-210.
265. Исмаилов Г. С. О некоторых каменных сосудах из древних памятников Азербайджана // Материальная культура Азербайджана, т. VII, 1973, с. 90-101.
266. Казиев А. Ю. О видах народного бытового искусства // Искусство Азербайджана. Б., Издательство Академии наук Азербайджанской ССР, 1954. Т. IV. С. 31.
267. Казиев С. М. Археологические раскопки в Мингечауре // Материальная культура Азербайджана, т. I, Баку, 1949, с. 9-49.
268. Калачаев А. Поездка Тклкнгитая на Алтай. – Живая страна. 1896, вып. 3-4, с. 483, 491-492.
269. Карасукская культура // БРЭ. Т.13. М.,2008.
270. Каруловская Л. Э. Представления алтайцев о вселенной (материалы алтайскому шаманству). – Сов. этнография, 1935, № 4-5, с. 160-183.

271. Катанов Н.Ф. Образцы народной литературы тюркских племен изданные В.Радловым. Ч. ,Наречие урйанхайцев (сойотов), абаканских татар и карагасов. Тексты, собранные и переводенные Н.Ф.Катановым. Спб.: Изд-во АН, 1907.
272. Киселёв С. В. Древняя история Южной Сибири. М.-Л., 1949.
273. Керефов Б.М. Памятники сарматского времени Кабардино-Балкарии. Нальчик, Эльбрус, 1988, 216 с.
274. Керимов Л. Азербайджанский ковер. II, «Гянджлик», Баку, 1983.
275. Кирюшин Ю.Ф. Культ коня у народов Казахстана и Западной Сибири в древности // Валихановские чтения. – Кокшетау, 1992, с. 156 – 158.
276. Киселёв С. В. Древняя история Южной Сибири. М.-Л., 1949.
277. Клейн Л. С. Древние миграции и происхождение индоевропейских народов. СПб., 2007, с. 94-95.
278. Клёсов, А. А. Гаплотипы группы R1a на Алтае: «автохтоны» и «индоевропейцы». Вестник Академии ДНК-генеалогии, т. 5, № 12, 2012, с. 1511-1525.
279. Клесов А. Анализ ДНК: Хазары не евреи // Вестник Академии ДНК-генеалогии, 2016, декабрь, том 9, № 6, стр. 913-922.
280. Клёсов А. А. ДНК-генеалогия от А до Т. М.: Книжный мир, 2016а. 475 с.
281. Клёсов А. А., Муратов Б. А., Суюнов Р. Р. ДНК-генеалогия башкирских родов//Proceedings of the Academy of DNA Genealogy. Vol.6, №6, June 2013, Boston-Moscow-Tsukuba. P.1083-1102.
282. Косарев М.Ф. Бронзовый век Западной Сибири. М., 1981.
283. Кригер В. Средневековые кочевники Заволжья (обзор источников) // Древняя и средневековая история Нижнего Поволжья. Саратов, 1986, с. 114-131.
284. Кригер В. А. Огузские курганы в междуреья Волги и Эмбы // Новое в средневековой археолгии Евразии. Самара, Артефакт, 1993, с. 137-144.
285. Ксенофонтов Г. В. Хрестес. Шаманизм и христианство. Иркутск, 1929, 143 с.
286. Кубарев В. Д. Курган скифского времени в устье реки Тургунды // Материалы к изучению прошлого Горного Алтая. Горно-Алтайск, 1992, с. 79-91.
287. Кузьмина Е. Е. Конь в религии и искусстве саков и скифов // Скифия и Сарматия. Kiev, Naukova dumka, 1977, с. 96 – 119.
288. Кулаковский А. Е. Материалы для изучения верования якутов. В кн. Кулаковский А. Е. Научные труды. Якутск, 1979, с. 7-101.
289. Курочкин Г. Н. Скифские корни сибирского щаманизма: попытка нового «прочитания» пазырыкских курганов // ПАВ, 1994, № 8, с. 60-70.

290. Кутуев И.А., Боготова З.И., Хусаинова Р.И., Валиев Р.Р., Виллемс Р., Хуснутдинова Э.К. Изучение линий мтДНК в популяциях кабардинцев и балкарцев. // Медицинская генетика. 2009. №11. С. 10-15.

291. Кутуев И.А., Литвинов С.С., Юнусбаев Б.Б., Хусаинова Р.И., Валиев Р.Р., Виллемс Р., Хуснутдинова Э.К. Генетическая структура популяций Кавказа по данным Y-хромосомы // Медицинская генетика. 2010. Т.9. №3. С 18-25.

292. Кушнарева К. Х. Поселение эпохи бронзы на холме Узерликтепе. // МИА СССР, № 67, Москва-Ленинград, Изд.во АН Азерб. ССР, 1959.

293. Лионне Б., Алмамедов К., Буке Л., Курсье А., Джелилов Б., Хусейнов Ф., Лут С., Махарадзе З., Рейнард С. Могильник эпохи энеолита Союг Булаг в Азербайджане // Российская Археология, 2002, № 1, М.

294. Лосев А.Ф. Проблема символа i realistiçeskoe iskusstvo. M.: İskusstvo, 1976, 367 s.

295. Лосев А.Ф. Философия. Мифология. Культура. М., Политиздат, 1991, 525 с.

296. Луконин В. Г. Древний и раннесредневековый Иран. М.: «Наука», 1987. 295 с.

297. Маадай-Кара. Алтайский героический эпос / Пер. и подгот. Сазон Саймович Суразаков ; Вступ.ст. Иннокентий Васильевич Пухов ; Отв.ред. Н. А. Баскаков . – Москва : Наука, 1973 . 474 с.

298. Марк Юниан Юстин. Эпитома сочинения Помпея Трога.

299. Марсадолов Л. С. Вклад С. И. Руденко и ленинградских археологов в изучение больших курганов Центральной Азии // Жизненный путь, творчество, научное наследие Сергея Ивановича Руденко и деятельность его коллег. Барнаул, 2004.

300. Марсадолов Л. С. Палеоастрономические аспекты Большого Салбыкского кургана в Хакасии // Алтае-Саянская горная страна и соседние территории в древности. История и культура Востока Азии. Новосибирск, 2007.

301. Марсадалов Л. С. Сакральное, социально-экономическое и геополитическое лидерство племен Саяно-Алтая в 1 тысячелетии до н. э. // Лидерство в архаике: условия и формы проявления. СПб: МАЭ РАН. 2011, с. 130-142.

302. Массон В. М., Сарианиди В. И. Каракумы: заря цивилизации. М.: Наука, 1972.

303. Махмудов Ф. Р. Культура юго-восточного Азербайджана в эпоху бронзы и раннего железа. Баку, «Нафта-Пресс», 2008, 216 с.

304. Махмудова Х. Оленные камни скифского времени. Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru.,AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu,B., 2005.

305. Минаева В. Ученые нашли в Сибири драконов, как в аниме «Унесенные призраками» // «Комсомольская правда». 20 апрель, 2017.
306. Минибаева З.И. Народная медицина башкир Южного Урала и тюркских народов Сибири: Общее и особенное. Вестник Челябинского государственного университета. 2009. № 37 (175). История. Вып. 36.
307. Минкевич-Мустафаева Н. В. Об археологических находках из сел. Доланлар // Материальная культура Азербайджана, т. I, Баку,1949, s. 50-70.
308. Михайлов Т. М. Из истории бурятского шаманизма (с древнейших времен по XVlll в.). Новосибирск, Наука, 1980, 320 с.
309. Мунчаев Р. М. Майкопская культура. Археология, ч.2. Эпоха бронзы Северного Кавказа. Москва, 1994.
310. Мунчаев Р. М., Нечитайло А. Л, Комплексы майкопской культуры в Уст – Джегутинском могильнике // СА, № 3, 1966.
311. Муратов Б. А., Суюнов Р. Р. Саки-динлины, аорсы, Ашина и потомки кланов Дешти-Кыпчака по данным ДНК-генеалогии // Весиник Академи ДНК-генеалогии. Т. 7. № 8, август, 2014, с. 1198-1226.
312. Муратов Б. А., Суюнов Р. Р. ДНК-генеалогия башкирских родов из сако-динлинской подветви R-Z2123 // Суюнов Р. Р. Гены наших предков (2-е издание). Т.3, серия ЭиД, ЭИП «Суюн». Vila do Conde, Lidergraf, 2014a, с.46-48.
313. Нариманашвили Г. К изучению знаков отличия (Инсигния из Триалети) // Qafqazın arxeologiyası, etnologiyası, folkloru.,AMEA-nın Arxeologiya və Etnoqrafiya İnstitutu, B., 2005, с. 141-142.
314. Нариманашвили Г. Новые археологические открытия в Триалети (http://hpj.asj-oa.am/4214/1/2002-3(197).pdf).
315. Неклюдов С. Ю. О кривом оборотне (к исследованию мифологической семантики фолъклорного мотива) // Проблемы славянской этнографии (к 100-летию со дня рождения Д.Зеленина), Л.: Наука, 1979, с. 133-141.
316. Николаев Р. В. Солнечный конь (к вопросу о культе коня у народов Евразии) // Скифо-сибирский мир. Искусство и идеология. Новосибирск: Наука, 1987, с. 154 – 155.
317. Новгородова Э. А. Центральная Азия и Карасукская проблема. — М.: Наука, 1970.
318. Очерки истории Восточной Пруссии; Калининград, ФГУИПП «Янтарный сказ», 2002.
319. Пиатровский Б. Б. Ванское царство. М.,1959.
320. Плетнева С. А. Страницы истории нашей Родины. М., «Наука», 1990. 208 с.

321. Погребова М. Н. Иран и Закавказье в раннем железном веке. Москва, 1977. 182 с.
322. Поздняков Д. Скифы оказались предками тюрков // Индикатор (https://indicator.ru/news/2017/03/03/skify-okazalis-predkami-tyurkov/).
323. Попов В. В., Николаев В. С. Захоранение животных в обрядовой практике саха - якутов XV - XX вв (file:///C:/Documents%20and%20Settings/%D0%90%D0%B4%D0%BC%D0%B8%D0%BD%D0%B8%D1%81%D1%82%D1%80%D0%B0%D1%82%D0%BE%D1%80/%D0%9C%D0%BE%D0%B8%20%D0%B4%D0%BE%D0%BA%D1%83%D0%BC%D0%B5%D0%BD%D1%82%D1%8B/Downloads/Popov_V_V_Nikolaev_V_S.pdf).
324. Почешхова Э. А. Оценка межэтнических различий народов Западного Кавказа (по мультиаллельным аутосомным ДНК маркерам) /Э.А.Почешхова // Медицинская генетика. 2008. Т.7, 2. С. 3-9.
325. Проект R1a на FTDNA, familytreedna.com/public/r1a.
326. Пропп В. Я. Исторические корни волшебной сказки. Л., изд. Ленинградского уиверситета, 1986, 365 s.
327. Пчелина Е. Г. По Курдистанскому уезду Азербайджана // журнал : Советская этнография. РСФСР. Народный комиссариат просвещения: Издательство Академии наук СССР, 1932. № 1.
328. Пчелина Е. Г. Армянские памятники на территории Азербайджанской ССР // Труды Отдела Востока. 2-е изд. Л.: Государственный Эрмитаж, 1940. Т. 3. 500 с.
329. Рашид ад-Дин. «Огуз-наме». Б., «Элм», 1987.
330. Реслер Э. А. Иследование степных курганов близь Елисаветполя // Императорская Археологическая Комиссия. № 12, С. Петербург, 1904, с. 49-60.
331. Руденко С. И. Культура населения Горного Алтая в скифское время. М.; Л., 1953.
332. Сагалаев А. М. Урало-Алтайская мифология. Символ и архетип. Новосибирск: Наука, Сибирское отделение, 1991, 155 с.
333. Сальников К. В. Очерки древней истории Южного Урала. М., 1967.
334. Сатлаев Ф. А. Кумандинцы. (Историко-этнографический очерк XlX – первой четверти XX в.) Горно- Алтайское отд-ние Алтайского кн. изд-ства, 1974. 200 с.
335. Скрипкин А. С. Азиатская Сарматия. Проблемы хронологии и ее исторический аспект. Саратов, Издательство Саратовского университета, 1990, 299 с.
336. Слепцов А. О. О верованиях якутов Якутской области. – ИЗВСОРГО, 1886, т. 17, № 1-2.

337. Смирнов К. Ф. Савроматы и сарматы // Проблемы археологии Евразии и Северной Америки. М.: 1977, с. 129-137.
338. Снесерев Г. П. Религия домусульманских верований и обрядов узбеков Хорезма. М., Наука, 1969. 336 s.
339. Страбон. География.
340. Сулимирский Т. Сарматы. Древний народ юга России. М., Центрполиграф, 2008.
341. Схаляхо Р. А. Генеография тюркоязычных народов Кавказа: Анализ изменчивости Y-хромосомы. Автореферат диссертации на соискание ученой степени кандидата биологических наук. Москва, 2013.
342. Теплоухов С. А. Опыт классификации древних металлических культур Минусинского края (В кр. изложении) // Материалы по этнографии. 1929. Т. 4, вып. 2. С. 41-62.
343. Тишкин А. А. Характеристика основного направления хозяйственной деятельности населения раннескифского времени Горного Алтая // Актуальные проблемы сибирской археологии. Барнаул, 1996, с. 57-61.
344. Толстов С. П. Основные вопросы Древней истории Средней Азии. ВДИ, 1938, № 1.
345. Трифонов В.А. Курганы майкопского типа в северо-западном Иране // Судьба ученого. К 100 – летию со дня рождения В. А. Латынина. С.-Петербург, 2000.
346. Хазанов А. М. Социальная история скифов. М., 1971.
347. Халилов М. Древние каменные изваяния Южного Кавказа. // журнал : IRS Наследие. 2003. № 8.
348. Хара-Дабан Э. Чингис хан как полководец и его наследие. На стыке континентов и цвилизаций… «Инсан», Москва, 1996, 767 с.
349. Хлопина И. Д. Из мифологии и традиционных верований шорцев. – В кн. Этнография народов Алтая и Западной Сибири. Новосибирск, Наука, 1978, с. 70-89.
350. Эрлих В. Р. К проблеме происхождения птицеголовых скипетров предскифского времени // СА. 1990. № 1, с. 247-250.
351. Эрлих В. Р. "Птицеголовые" скипетры предскифского времени. Новые аргументы к дискуссии // Государственный музей Востока. Материальная культура Востока, вып. 4. М., 2005, с. 151-162.
352. Чайлд Г. Древнейший Восток в свете новых раскопок / Предисловие В. И. Авдиева; пер. с англ. М. Б. Граковой-Свиридовой. М.: Издательство иностранной литературы, 1956. 324 с.
353. Членова Н. Л. Происхождение и ранняя история племен тагарской культуры. М.-Л., 1967.
354. Шилов Ю. А. Прародина ариев. История, обряды и мифы. Киев, 1995. 744 с.

Fars dilində

355. Naserfərd M. Səngneqarehaye-İran: Zəbane moştərəke cəhani. Qum. Moəsseyi çap və nəşre-Vasef, 1395 (2016).
356. Səbahi S. T. Qalin. Çekideyi əz tarix və honare qalibafiye məşreqzəmin. I c. Xaneye Fərhəng və Honare Guya, 1393 (2014).

Ərəb dilində

357. Məsudi. Mürlüc -üz-Zəhəb, Qahirə, H. 1377, I c.